

Literatur und werdende Nation in Lettland und Litauen. Die Versepen *Lačplēsis* (1888) und *Witoloranda* (1846)

von Stephan Kessler

In diesem Artikel geht es um die Rolle der lettischen und litauischen Literatur im Nationalisierungsprozess des 19. Jahrhunderts, also um den Prozess der Herausbildung von lettischem und litauischem „Nationalbewusstsein“¹ innerhalb der Gesellschaft und des Staates des zaristischen Russland, um bestimmte Voraussetzungen und Wirkungen dieses Prozesses und um die Rolle, die die nationalsprachliche Literatur darin gespielt hat. Damit ist bereits zweierlei gesagt worden: Erstens ist der Nationalisierungsprozess ein Abgrenzungsprozess und zweitens ist er weniger ein Phänomen materieller Kultur und Geschichte, als ein sozialpsychologisches Phänomen. In Lettland und Litauen wird die Rolle der Literatur am Nationalisierungsprozess des 19. und frühen 20. Jahrhunderts traditionell sehr hoch gehalten. Die nationalsprachlichen Werke gelten dabei als direkter Ausdruck eines Nationalbewusstseins und ihr gegen Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend gehäuftes Auftreten als Teil derjenigen anschwellenden nationalen Bewusstseinswelle, die schließlich zur Erkämpfung der Nationalstaaten geführt hat: des sog. nationalen „Erwachens“ (lett. *atmoda*, lit. *atbudimas*). Aber was macht die nationale Identität im 19. Jahrhundert wirklich aus und wie findet es sich in den literarischen Werken? Ist Māra Zālītes und Zigmars Liepiņš's Rockoper *Lačplēsis* (1988) direkter Ausdruck derselben Nationalbewusstheit, die wir auch schon in Jānis Rainis' Drama *Uguns un nakts* (1905; uraufgef. 1911) und in beider Vorlage, in Andrejs Pumpurs' unnachahmlichem Original, dem Versepos *Lačplēsis*, finden?

¹ Lett. *nacionālā apziņa*, lit. *nacionalinis sąmoningumas*. Gemeint ist die Herausbildung einer nationalen Identität. „Nationale Identität“ ist der im deutschsprachigen Raum sicherlich gängigste Begriff für ... ja, für was eigentlich? Die folgenden Überlegungen sollen herausstellen, dass wir es nicht nur mit unterschiedlichen Phänomenen, sondern auch mit ganz unterschiedlichen Seinssphären zu tun haben, die unter dem Banner der „nationalen Identität“ untersucht werden. Entsprechend unübersichtlich ist die Forschungsliteratur zu diesem Thema, das von den verschiedensten Disziplinen bedient wird. Eine gewisse Systematisierung versucht *durch* seine und *in* seinen drei Bereichen – einen kommunikativen, einen historisch-sozialen und einen reflexiven – der DFG-Sonderforschungsbereich 541 zu Identität und Alterität, weshalb an dieser Stelle auf ihn verwiesen sei, insbesondere auch für in verschiedene Richtungen weiterführende Literatur.

Langewiesche meint mit Blick auf die „massenweise“ Entstehung des Nationalen im 19. Jahrhundert, dass eine „Kommunikationsrevolution“ stattgefunden habe, dass eine „Gesellschaft, die sich als fähig erwies zu großräumiger Kommunikation, in die immer mehr Menschen aus allen sozialen Schichten hineinwachsen“, entstanden sei.² Besteht also die Rolle der Literatur am Nationalisierungsprozess des 19. Jahrhunderts vor allem in der Tatsache ihrer Nationalsprachlichkeit? Ein kommunikationstechnischer Fortschritt im 19. Jahrhundert ist unbestritten; auch dass er und die mit ihm einhergehende Standardisierung der Sprache eine Grundvoraussetzung für eine (nationale) politische Öffentlichkeit waren. Aber ein kommunikativer Fortschritt hätte ja auch zur besseren Wirkung von Propaganda, zur Abgrenzung von Gruppen oder zur Festigung von Hierarchien führen können und nicht notwendig zur Nationenbildung unter dem Banner von Gleichheit und ethnischer Einheit.³ Natürlich machte es eine Aussage, wenn ein Fahnenjunker der Reserve der zaristischen Armee (Pumpurs), der Teil einer Gesellschaft war, deren ‚erhabene‘ Oberschicht glaubte, alle sozial unter ihr Stehenden wären kulturlose Bauern, ein lettischsprachiges Versepos schrieb. Aber es muss noch etwas mehr gewesen sein, was die Literatur geleistet hat, denn sonst wäre es ja inhaltlich ziemlich egal gewesen, was man nationalsprachlich verfasst hätte, und ein Abenteuerroman, der in Afrika spielte, oder eine biblische Geschichte wären gerade eben so gut gewesen wie ein Versepos zur historischen Vergangenheit des eigenen Volkes.

Die Vorstellungen von Nation und Volk verbreiteten sich am Ende des Jahrhunderts über Gruppen- und Schichtengrenzen hinweg, weil sie im Ergebnis eine Neudefinition und -ordnung der Gesellschaft, auf die sie angewandt wurden, bedeuteten.⁴ Die Machtverhältnisse in

² Dieter Langewiesche, ‚Nation‘, ‚Nationalismus‘, ‚Nationalstaat‘ in der europäischen Geschichte seit dem Mittelalter – Versuch einer Bilanz, in: *Föderative Nation, Deutschlandkonzepte von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg*, hrsg. von dems. u. Georg Schmidt. München 2000, S. 9-30, hier S. 29.

³ Dieter Langewiesche „Die Nation schafft Freiheit“ [Interview], in: *Spiegel Special Geschichte* [2007], H. 1, S. 14-18, hier insbes. S. 14 u. 16) hat selbst darauf hingewiesen, dass die Attraktivität des Nationalstaates in der Entwicklung von Freiheiten, Machtressourcen und Wirtschaftspotenzialen sowie in der Tatsache, dass sie ein Institutionenbauer sei und das Einzelleben bis hin zu den Sozialleistungen organisiere, liege.

⁴ Dies stellt auch Hans-Ulrich Wehler in seinem Essay über die Einigung der deutschen Nation im 19. Jahrhundert (Gegen die Dynastien. Wie der Nationalgedanke in Deutschland zur politischen Kraft wurde, in: *Der Spiegel* [2007], H. 7, S. 56-64 – auch in: *Spiegel Special* [wie Anm. 3], S. 97-106) heraus. Seine Überlegungen führen mehrfach in die Richtung, die mein Artikel im Folgenden nehmen wird. Ähnlich auch Langewiesche, „Freiheit“ (wie Anm. 3).

einem national organisierten Staat wären ja andere gewesen (so jedenfalls die idealistische Aussicht). Das richtete sich gegen die alten Standesordnungen und die Adels(vor)macht darin. Zielvorstellung war eine bürgerliche, d.h. von Herkunfts- und Besitzfragen unabhängige politische und rechtliche Mobilität. In multiethnischen Verhältnissen wie in den Baltischen Provinzen⁵ des Russischen Reiches, in denen soziale Hierarchien zusätzlich ethnisch kodiert waren (jedenfalls, nachdem die Kategorie des Ethnos entstanden und sozial relevant geworden war), richtete sich die Zielvorstellung einer Neuordnung auch direkt gegen eine *soziale* Ungleichstellung und Immobilität (die ja bestand, wenn keine Sekundärsozialisation erfolgte). In den Baltischen Provinzen waren die frühen Ethnopatrioten noch weit davon entfernt, einen Nationalstaat zu fordern. Ein eigenes Gesellschaftswesen innerhalb des Zarenreiches hätten sie – treue Untertanen, die sie waren⁶ – durchaus akzeptiert, wenn es nur gerechter zugegangen wäre.⁷ So schlugen sich die politischen Denker anfangs oft auf die Seite der Zarenpolitik, denn beide Seiten hatten einen gemeinsamen politischen Feind: die seit ‚ewigen‘ Zeiten vererbte Vormachtstellung der Adeligen, Ritter und Grundbesitzer in den Provinzen. Für die einen war sie ein soziales Problem, für die anderen ein machtpolitisches.⁸ Als es der russischen Politik am Ende des 19. Jahrhunderts nicht mehr nur um ein politisches Schachmatt ging, sondern um eine Russifizierung der Untertanen und Verhältnisse (also um eine Assi-

⁵ Zu den Baltischen Provinzen zählten damals Estland, Livland und Kurland, also in etwa die Territorien der heutigen Republiken Estland und Lettland. Ich behandle von diesem Gebiet jedoch nur die Teile, die heute zu Lettland gehören. Zu den Teilen, die heute zu Estland gehören, vgl. Seraina Gilly, *Der Nationalstaat im Wandel: Estland im 20. Jahrhundert*. Bern (u.a.) 2002 (zugl. Diss., Zürich 2001), hier insbes. S. 53-99.

⁶ Am Beginn des Prozesses wurden von ihnen sogar russische Schulen gefordert, sozusagen Bildung ‚um jeden Preis‘; vgl. Boriss Infantjevs, *Der Kampf der Letten um ihre Muttersprache und ihre Identität in den 60er bis 90er Jahren des 19. Jahrhunderts*, in: *Literatur und nationale Identität*. Bd. 2: *Themen des literarischen Nationalismus und der nationalen Literatur im Ostseeraum*, hrsg. v. Yrjö Varpio u. Maria Zadencka. Tampere 1999, S. 189-200.

⁷ Entsprechend war auch in Litauen bis zum letzten Drittel des 19. Jahrhunderts nicht von einem Nationalstaat die Rede; ‚die Litauer‘ wollten autonom innerhalb des restituierten polnisch-litauischen Doppelstaates sein. Vgl. Michael Kohrs, *Entstehung und Entwicklung der litauischen Parteien bis 1926*, in: *Jahrestagung – 1998 – Suvažiavimo darbai*, hrsg. v. Litauischen Kulturinstitut. Lampertheim 1999, S. 29-60; Paulis Lazda, *The Phenomenon of Russophilism in the Development of Latvian Nationalism in the 19th Century*, in: *National Movements in the Baltic Countries during the 19th Century*, hrsg. v. Aleksander Loit. Stockholm 1985 (*Studia Baltica Stockholmiensia*. 2), S. 129-135.

⁸ Vgl. Reinhard Wittram, *Baltische Geschichte. Die Ostseelände Livland, Estland, Kurland 1180–1918. Grundzüge und Durchblicke*. Wiederabdruck der 1. Aufl. (1954), Darmstadt 1973, hier S. 156-166, 181-208.

milierung der Provinzen, was zu einem nachhaltigen Aushebeln der traditionellen Vormachtstellungen geführt hätte),⁹ da ‚radikalisierten‘ sich auch die von der Russifizierung ebenfalls betroffenen Esten und Letten.

Die Stellung des Einzelnen in seiner Gruppe und in seiner Beziehung zur sozialen Ordnung hatte sich im Verlaufe des 19. Jahrhunderts verändert. Ich habe das mit der Entstehung des modernen Privaten und seiner späteren Krise zusammengebracht,¹⁰ wobei „Privates“ als gedachter Raum verstanden wird, der eine vermittelnde Instanz zwischen den Ansprüchen der Gesellschaft und den Bedürfnissen des Individuums ist.¹¹ Individuen gehören natürlich notwendig zu einer sozialen Gruppe (der Mensch *ist* ein *Zōon politikon*). Der innere Zusammenhalt einer Gruppe ist durch das Verhalten der einzelnen Individuen bestimmt: durch ihre verhaltensmäßig-kommunikativen Standardisierungen (darin Rollen), durch ihre Werte- und Emotionswelt (darin Überzeugungen, Wahrnehmung von Alterität, Stereotype) und durch ihre Symbolwelt und deren Sinngebäude (darin Mythen).¹² Wenn man so will: durch ihre spezifische Kultur.¹³ Diese Aspek-

⁹ Ebenda, S. 216-228.

¹⁰ Lettgallisch und Schemaitisch – eine Misserfolgsgeschichte, Sprachliche Standardisierungsprozesse im Spannungsfeld von Privatheit, Identität und Nation in Lettland und Litauen, in: Nation und Sprache in Nordosteuropa im 19. Jahrhundert, hrsg. v. Konrad Maier. Wiesbaden 2009 (Veröffentlichungen des Nordost-Instituts. 9) (im Druck).

¹¹ Dies stellt auch die Arbeit von Peter Weichart, Raumbezogene Identität. Bausteine zu einer Theorie räumlich-sozialer Kognition und Identifikation. Stuttgart 1990, dar. Die Beiträge eines literaturwissenschaftlichen Sammelbandes zum Thema „Raum und Identität“ (Literatur und nationale Identität. Bd. 4: Landschaft und Territorium, Zur Literatur, Kunst und Geschichte des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts im Ostseeraum: Finnland, Estland, Lettland, Litauen und Polen, hrsg. v. Yrjö Varpio u. Maria Zadencka. Stockholm 2004) behandeln in puncto „Raum“ jedoch das Nationalterritorium und die Konstruktion seiner Gestalt in bzw. durch Literatur und Kunst, also die Symbolgehalte, die einem ohnehin schon hochgradig sozial konstruierten Raum innewohnen bzw. beigefügt wurden. Mir geht es um die soziale Konstruktion selbst, nicht um eine bestimmte ‚nationale‘ Ausgestaltung derselben.

¹² Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Eine Theorie der Wissenssoziologie. Mit einer Einleitung ... von Helmuth Plessner, hier zitiert nach der Ausgabe Frankfurt a.M. 1996, hier S. 49-138. Weil eine derart definierte Gruppe empirisch gesehen unscharf bleibt und auch nach außen hin die expressive Selbstdarstellung der Stände einer ständischen Gesellschaft vermissen lässt, spricht man in der Sozialforschung zu Recht von Sozialtypen; vgl. z.B. die „Sinus Milieus®“ (www.sinus-sociovision.de). Wenn ich im Folgenden doch bei dem etwas altbackenen Begriff der Gruppe bleibe, so aus Gründen, die weiter unten ersichtlich werden.

¹³ Klaus P. Hansen, Kultur und Kulturwissenschaft. 3. Aufl., Tübingen/Basel 2003. Hier geht es zunächst um einen empirisch-deskriptiv sinnvoll anwendbaren Kulturbegriff, der zu Einsichten soziologisch-ethnografischer Art führen soll. Der Kulturbegriff hat aber auch noch eine andere Dimension, nämlich eine normativ-politische – dazu weiter unten mehr.

te bestehen dann, wenn sie im Sinne der Gruppenkultur vollzogen werden, also durch symbolische Handlungen.¹⁴ Die Suche nach persönlicher oder nationaler Identität im Sinne einer ‚festen‘ (typischen) Substanz ist deshalb sinnlos. Die Frage ist nicht: „Wer sind wir?“, sondern lautet: „Wie wollen wir miteinander leben?“

Es gibt ein Spannungsverhältnis zwischen dem Einzelnen und der Gruppe, zu der er gehört; es ist die Suche eines Individuums¹⁵ nach Akzeptanz und zugleich Freiheit innerhalb seiner Gruppe. Die Gruppenabhängigkeit des Einzelnen führt zu einem Gruppenzuordnungsprozess in seinem Selbst – zu Identifikationen. Sie äußern sich in der Akzeptanz der Gruppenkultur durch ihn und in seinem Gebrauch der Standardisierungen der Gruppe. Die Identifikationen können von dem betroffenen Einzelnen reflektiert werden. Das führt zu Bewusstseinsgraden seiner Gruppenzugehörigkeit und -abhängigkeit und außerdem zur sozialen Konstruktion eines ‚logischen‘, d.h. in sich stimmigen und sinnhaltigen Daseins und Lebensverlaufes. Diese Konstruktionen sinnhaltigen sozialen Daseins werden besonders deutlich im Erzählen über sich selbst.¹⁶ Dies haben bereits zwei zentrale Theorien zur Identität betont.¹⁷ Beide Theorien verstehen unter „Identität“ aber bestimmte Anschauungen/Einstellungen grundlegenderer philosophischer (Taylor) oder psychologischer (Eriksson) Art. Ich möchte Identität vor allem als mentale Leistung und Reaktion auf ein Sinn- und Identifikationsproblem des Einzelnen ansehen. Denn nur eine unter gegebenen sozialen Möglichkeiten und Bedingungen ‚klare‘ und ‚akzeptierte‘ Selbstzuordnung zu einer bestimmten Gruppe ermöglicht dem Einzelnen in sich ‚logische‘ Identifikationen. Bereits bei kurzem Nachdenken dürfte jedem deutlich werden, wie schnell

¹⁴ Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Bd. 1: Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie, hrsg. v. einer Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen. Reinbek 1973, insbes. S. 81-101. Unter symbolischem Handeln kann auch das Erwerben und Zeigen (Besitzen) materieller Güter verstanden werden; doch ist es nicht das materielle Gut selbst, das die Gruppenzugehörigkeit erzeugt, sondern seine Verwendung in einer (entsprechend akzeptierten) symbolischen Handlung. Die materiellen Güter sind somit nicht generell interessant, sondern nur, wenn sie innerhalb einer bestimmten Kultur signifikant werden können. Immer wenn Literatur ein *event* darstellt, ist sie ein solches materielles Gut.

¹⁵ D.h. eines Trägers eines Selbst oder Ich, zwei Begriffe, die in der von mir gesichteten Forschungsliteratur nicht genau unterschieden wurden.

¹⁶ U.a. Tomas Venclova (Vilnius. Eine Stadt in Europa. Frankfurt a.M. 2006, hier S. 76 und passim) gebraucht hierfür den Begriff des Narrativs.

¹⁷ Charles Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. 5. Aufl. der deutschsprachigen Übersetzung (1996), Frankfurt a.M. 2005, hier S. 94 f.; Juliane Noack, Erik H. Eriksons Identitätstheorie. Oberhausen 2005 (zugl. Diss., Siegen 2005), hier S. 33 f. und passim.

der Bereich ‚klarer‘ und ‚akzeptierter‘ Selbstzuordnungen durch eine lebensweltlich erzeugte Individualität der Gruppenmitglieder – von individualistischen Einstellungen ganz zu schweigen – verlassen wird. Bei unscharfen oder wechselnden Zuordnungen und somit bei multiplen Identifikationen sind Widersprüche in der ‚Logik‘ des Lebens im Hinblick auf die Kultur einer bestimmten Gruppe unausweichlich. In selbem Maße steigt der Erklärungsbedarf.¹⁸ Zur Konstruktion eines sinnhaltigen sozialen Daseins muss das Individuum ‚mit sich selbst übereinkommen‘, um eine befriedigende, rechtfertigende ‚Logik‘ für seine Identifikationen zu finden. Diese Leistung nenne ich Identität.¹⁹ Die Entäußerung der Identität und das Ergebnis dieses Vorgangs bestimme ich als das Private. Hat Identität wenig zu leisten, ist Privatheit zu leben nicht notwendig; Privatheit wird wichtig, sobald das Individuum multiplen oder heterogenen Gruppenprozessen, mithin einer Geschichte unterliegt, die es nicht selbst beeinflussen kann. Das Private ist dann ein gedachter Freiraum. (S)einer Gruppe zu verstehen zu geben, man werde eine bestimmte Handlung privat oder als Privatperson vollziehen, bedeutet nichts anderes als die Ansprüche der Gruppe zu Gunsten einer individuellen Lösung zurückzuweisen.

Identität und Privates sind keine neuen Phänomene in der menschlichen Geistesgeschichte; sie haben in den Jahrhunderten eine unterschiedliche soziale Rolle gespielt und sie sind auch unterschiedlich im Mundus Sensibilis realisiert worden.²⁰ Für meine Überlegungen zum 19. Jahrhundert, in dem wir gleich zu Beginn das Private in dem beschriebenen Verständnis eines vermittelnden Refugiums vorfinden, kommt die ‚Subjektivität‘ dieses gedachten Raumes in einer besonde-

¹⁸ So heißt es etwa bei Noack, Identitätstheorie (wie Anm. 17), S. 13, dass Identität „die Herstellung einer Passung zwischen dem subjektiven ‚Innen‘ und dem gesellschaftlichen ‚Außen‘, also die Bildung einer individuellen sozialen Verortung“ meine und dass „die Suche nach sozialer Verortung (...) als Reaktion auf Umbruch-, Befreiungs- und Verlusterfahrungen gedeutet werden müsse“. Der Casus scheint mir dabei nicht so sehr eine objektive „soziale Verortung“ zu sein (wie man es im Kontext des Zitates verstehen könnte); eine solche Verortung ist durch ‚die anderen‘ gegeben. Der Punkt sind die subjektiven Identifikationen, die ja ein bestimmtes Rollenverhalten implizieren, und zwar als vom Individuum ‚geforderte‘ und damit auch an ihm ggf. sanktionierte Leistung. Auf sie kann es nur eine subjektive (individuelle) Antwort im Sinne einer Problem- bzw. Konfliktlösung geben, also vor dem biografischen, narrativ sinnkonstituierten Hintergrund der betroffenen Person. Das Individuum ist aufgrund seiner objektiven Geschichte(n) dazu verdammt, sich ggf. umzuentifizieren, und auf solche ‚Brüche‘ gibt die Identität eine Antwort im Sinne einer narrativ-symbolischen, sinnkonstituierenden Leistung.

¹⁹ So hat es Eriksson aber durchaus *auch* gesehen, vgl. Noack, Identitätstheorie (wie Anm. 17), S. 147 f., 173, 176 f., 179 und passim.

²⁰ Vgl. dazu etwa die Geschichte des Privaten Lebens, hrsg. v. Philippe Ariès u. Georges Duby. 5 Bde., 1989; 4. Aufl., Frankfurt a.M. 1994.

ren Weise zum Tragen: Denn das gelebte Private wird gedanklich ins Öffentliche verlängert – und so wird es zum Nationalen. Das Nationale ist die vom Individuum gedachte Gesamtgesellschaft in einer für es bekannten und ‚gefälligen‘ Form. Nur so ist zu erklären, warum am Ende des 19. Jahrhunderts (und weit darüber hinaus) von vielen Personen gerade der Ethnonationalstaat, der ja die Möglichkeiten zu Vielfältigkeiten in einer Gesellschaft realiter einschränkt, als Inbegriff und Garant der Freiheiten und Individualität seiner Bürger angesehen wurde. Denn er beinhaltete eine Hoffnung auf Weiterbestehen der individuellen Lebensumstände (Geschlechterverhältnis, Herrschaftsgewalt in der Familie, Außenbeziehungen, religiöses Leben, Kunstgeschmack, Gleichrangigkeit unter den Gliedern der eigenen Gruppe, ökonomischer Status, politische Meinungsäußerung usw.), die aus der interpolierten Vorstellung geboren wurde, dass das Nationale in den genannten Punkten die Form hätte bzw. haben würde, die das eigene Private hatte.

Die Frage nach der Notwendigkeit einer politischen Emanzipation z.B. als „Lette“ oder „Litauer“ von „den Russen“, „den Polen“ oder von der undifferenzierten Masse „der Untertanen des Zaren“ setzte voraus, dass sich Letten und Litauer politisch als Volk (Ethnie) begreifen würden, und zwar im ‚klaren‘ Unterschied zu Russen, Deutschen, Polen und anderen. Wenn in früheren Zeiten „ein Russe“ jemand war, der russisch sprach (und also von einfachem Stande, d.h. ‚gewöhnlich‘ war), und ein „russischer Fürst“ einer, der über Russisch sprechende (also ‚gewöhnliche‘) oder auf dem Territorium des Russischen Reiches lebende Untertanen herrschte, dann wurden diese Sinnelemente jetzt ganz anders aufgefasst. Eine politische Emanzipation als Lette oder Litauer konnte dabei nur deshalb Erfolg haben, weil sie das lettische oder litauische Sich-in-die-Zaren-Nation-inbegriffen-sehen zugunsten eines Wir-sind-etwas-anderes verändert hatten. Die Logik dieser Lösungsstrategie richtet sich gegen eine ständische, sozial stark hierarchische Gesellschaft, in der Standeszugehörigkeit durch ein bestimmtes Gruppenethos und durch bestimmte sprachliche Identifikationen nach außen abgeschottet ist. Wenn im Sinne eines sozialen Aufstiegs ein Lehrer oder Jurist zu werden z.B. für den Sohn einer lettisch(sprachig)en Freibauernfamilie bedeutete, auf einem deutschsprachigen Gymnasium und danach auf einer russischsprachigen Universität nicht nur irgendwie ausgebildet, sondern auch entsprechend sozialisiert zu werden, um den gewünschten Beruf und damit Stand zu erreichen, dann konnte das tief greifende Probleme für die Identität des Betroffenen mit sich bringen, insofern die Sekundärsozialisation

in ihren Ansprüchen weit in das bisherige Leben des Betroffenen hineinregierte. Die ‚regionale Geschichte‘ hatte die Mehrheit der in Frage kommenden Individuen in eine solche Lage gebracht, dass die Formen des Privaten, in denen diese Individuen bisher lebten, nicht mehr in genügendem Maße ihre vermittelnden Funktionen im Rahmen der Gesellschaft des Zaren-Reichs erfüllten. So hat es den betroffenen Personen als eine politische Lösung erscheinen können, eine lettische oder litauische Nation darzustellen, weil eine solche ihnen ‚mit Fug und Recht‘ verheißen hätte, ein Lette oder Litauer zu sein bzw. zu bleiben. Nicht, weil ihnen plötzlich solche Eigenheit wesentlich zu- oder abhanden gekommen wäre, sondern weil es *das* in eine politisch funktionalisierbare Gestalt brachte, was sie privat gewesen waren.

Die Krise der vermittelnden Funktion war offensichtlich zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch nicht eingetreten (jedenfalls nicht generaliter, sondern nur in bestimmten, singulären Verhältnissen). Erst als in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts die Russifizierungspolitik einsetzte und dazu in einer neuen Dimension, indem sie an breiter Front in die Privatsphären und das religiöse Leben der Menschen hineinregieren wollte, entstand nicht nur politischer Protest unter dem Banner des Nationalen, sondern er verbreitete sich auch zügig.²¹ Es ist kein Wunder, das er von denjenigen Personen ausging und getragen wurde, von denen wir annehmen dürfen, dass gerade *sie* Formen der beschriebenen, modernen Privatheit hatten ausbilden können, weil sie sie sich ökonomisch leisten konnten, nämlich von den neuen Mittelschichten in ökonomischen Vorzugsgebieten bzw. -positionen. Ich möchte das anhand einiger biografischer Daten genauer skizzieren. Denn:

„Bei der Analyse der „Intelligenz“-Schicht, die in allen Nationalbewegungen eine große Bedeutung hatte, reicht es nicht aus, sich allein auf ihre innere Differenzierung nach Berufen zu beschränken. Es muss auch gefragt werden, in welcher Beziehung sie zum Modernisierungsprozess stand, in dessen Verlauf und unter dessen Einwirkung sich die Intelligenz im eigentlichen Sinne des Wortes formte. (...) Zu fragen ist demnach, aus wel-

²¹ Für Lettland dargestellt durch Georg von Rauch, Die nationale Frage im 19. Jahrhundert, in: Ders., Aus der baltischen Geschichte. Vorträge, Untersuchungen, Skizzen aus sechs Jahrzehnten. Hannover-Döhren 1980, S. 569-587, hier S. 581 f.; und Wittram, Baltische Geschichte (wie Anm. 8), hier S. 181-191, 216-227.

chem sozialen Milieu die gebildeten Patrioten stammten und in welchem Umfeld sie aufwuchsen.“²²

In jüngster Zeit scheint aber nur Aleksander Loit²³ auf den Aspekt der Schichtung der patriotischen Gruppen eingegangen zu sein.

Wilfried Schlu²⁴ beschrieb für Lettland, wie Landreformen, die die persönliche Freisetzung der Bauern beinhalteten, früher als im übrigen Russland umgesetzt wurden (in Estland 1816, in Kurland 1817, in Livland 1819). Die alten Abhängigkeiten der Bauern wurden aber noch bis ca. 1845 fortgeschrieben. Neue Mittelschichten treten nach der Durchführung einer Wirtschaftsreform unter dem liberalen deutschbaltischen Adligen Baron Hamilkar von Foelkersahm und der damit verbundenen, über einen langen Zeitraum von 1849 bis 1865 sich hinziehenden Möglichkeit, nun endlich eigenen Grundbesitz zu erwerben, erst ab 1860 deutlicher hervor.²⁵ Die nationalliterarisch Aktiven kann man in zwei ‚Generationen‘ unterteilen: Die, die vor allem vor 1890 aktiv waren, und die, die erst ab 1890 aktiv wurden und es dann bis in die Republikzeit hinein blieben. In der ersten ‚Generation‘ gibt es folgende Milieus und Umfelder:²⁶

- (1) Die Söhne von Pächtern von Höfen, die später studierten oder ein Lehrerseminar besuchten. Zu ihnen gehören z.B. Juris Alunāns (1832–1864), Auseklis (1850–1879) und Atis Kronvalds (1837–1875), dessen Vater ursprünglich Schneider war und der anfangs ‚nur‘ einen privaten Bildungsweg durchlief.
- (2) Die Söhne von gutsherrlichen Aufsehern, von freien Handwerkern (Sattlern, Tischlern) oder von freien Schank- oder Gasthofwirten (als Pächter oder in eigenem Besitz), die später studierten oder ein Lehrerseminar besuchten. Zu ihnen gehören u.a. Krišjāns

²² Miroslav Hroch, *Das Europa der Nationen, Die moderne Nationsbildung im europäischen Vergleich*. Göttingen 2005, S. 117.

²³ Die nationalen Bewegungen im Baltikum während des 19. Jahrhunderts in vergleichender Perspektive, in: *National Movements* (wie Anm. 7), S. 59–81, hier S. 62 ff. u. 69; mit weiterführender Literatur auf den S. 78 ff. (in seinen Anm. 6 u. 24).

²⁴ Der Wandel in der sozialen Struktur der baltischen Länder, in: *Die baltischen Nationen, Estland, Lettland, Litauen*, hrsg. v. Boris Meissner. 2. Aufl., Köln 1991, S. 357–381. Vgl. auch Heinrich Strods, *Veränderungen der Agrarstruktur und die junglettische Bewegung in Lettland in den 40er–70er Jahren des 19. Jahrhunderts*, in: *National Movements* (wie Anm. 7), S. 215–226.

²⁵ Ausführlich in Wittram, *Geschichte* (wie Anm. 8), hier S. 184–203.

²⁶ Die folgenden Daten wurden nach Latviešu rakstniecība biogrāfijās [Das lettische Schrifttum in Biografien], hrsg. v. LU literatūras, folkloras un mākslas institūts. 2. Aufl., Riga 2003, zusammengestellt.

- Barons (1835–1923), Fricis Brīvzemnieks (1846–1907) und Jēkabs Zvaigznītis (1833–1867). Andrejs Pumpurs (1841–1902) stammte von einem gutsherrlichen Weinbrenner ab, hat aber nicht studiert; seine Eltern waren wirtschaftlich nicht sehr erfolgreich. Pumpurs arbeitete selbst lange als Gutsarbeiter, später bei den Landvermessern und ging schließlich zur Armee.
- (3) Die Söhne von freien Bauern, die später studierten oder ein Lehrerseminar besuchten. Zu ihnen gehören z.B. Kaspars Biezbārdis (1806–1886), Jēkabs Lautenbahs (1847–1928), Frīdrihs Mālbergis (1824–1907), Krišjāns Valdemārs (1825–1891) und Vensku Edvārts (1855–1897). Juris Māters (1845–1885) stammte auch von einer freien Bauersfamilie ab; er studierte zwar nicht, wurde aber Schreiber und Verwalter bei einem bildungsbeflissenen Baron.
- (4) Die Brüder Kaudzītes, Matiss (1848–1926) und Reinis (1839–1920), deren Vater Fronbauer und Prediger in einer Herrenhutergemeinde gewesen war.

In der zweiten ‚Generation‘ treten dieselben Milieus auf. Es überwiegt Milieu 3: Zu ihr gehören Andrievs Niedra (1871–1942), Vilis Plūdons (1874–1940), Jānis Poruks (1871–1911), Augusts Saulietis (1869–1933) und Eduards Veidenbaums (1867–1892). Aspazija (1865–1943) wuchs auch in der Familie eines freien Bauern auf, aber konnte nicht studieren (für Frauen war das noch nicht möglich). Nach dem Besuch eines Gymnasiums war sie u.a. Hauslehrerin. Rūdolfs Blaumanis’ (1863–1908) Eltern waren anfangs Gutsknechte (der Vater war Koch), doch später kauften sie sich eine Hofstelle, die Blaumanis als Erbe weiterbewirtschaftete. Er hat nicht studiert. Aus Milieu 1 stammen Rainis (1865–1929) und Ernests Birznieks (1871–1960), der allerdings wie Aspazija, ohne studiert zu haben, Hauslehrer wurde. Somit gilt für die Biografien beider Generationen, dass fast alle aktiven Personen eine wirtschaftlich günstige Herkunft hatten und zumeist ein Studium oder ein Lehrerseminar absolvierten.

In Lettgallen fand die Bauernbefreiung nicht zugleich mit den Baltischen Provinzen statt, sondern im Rahmen der Aufhebung der Leibeigenschaft im gesamten Zarenreich (1861). Doch gab es zu diesem Zeitpunkt bereits eine ähnliche Sozialstruktur, aus der sich die ‚Nationalen‘ rekrutierten. Es lassen sich fünf Milieus unterscheiden:²⁷

²⁷ Die folgenden Daten stammen aus: Donats Latkovskis, *Nacionālā atmoda Latgalē; modinātāji, darba veicēji* [Das nationale Erwachen in Lettgallen; Erwecker und Aktivisten]. 2 Bde., Rēzekne 1999–2002.

- (1) Rückbesinnende, die es nicht nötig gehabt hätten – wie z.B. Ignats Čeksters (1842–1914) –, dessen Eltern Bürgermeister waren und später das Vorwerk von Novojdvor' kauften.
 - (2) Freie Kleinbauern, ansehnliche Pächter – wie z.B. Staņislavs Jozāns (1844–1906), dessen Eltern einen kleinen Hof hatten, der auch ihn noch unterhielt, nachdem die Eltern 1850 gestorben waren. Ähnlich ausgestattet waren Andriņš Svīklis (1862–1928), Jānis Putāns (1867–1943) und Pēteris Rockāns (1871–1923). Söhne von Pächtern waren die bekannten Lettgallen-Patrioten Nikodems Rancāns (1870–1933) und Eduards Krustāns (1871–1953). Von den nach 1870 Geborenen gehören zu diesem Milieu z.B. Pēteris Džeņs (1876–1920), Pāvuls Tukišs (1876–1919) und Jezups Kindzulis (1888– ca. 1942).
 - (3) Freie Bauern mit mittlerem und größerem Besitz – wie z.B. Aloīzs Ikaunieks (1848–1929), dessen Eltern Besitzer eines Hofes mit 60 ha Land waren. Eine ähnliche gut situierte Herkunft weisen so bekannte Namen wie Aloīzs Laurs Trūps (1856–1918), Eduards Justs-Justovičs (1857–1927), Aleksandrs Platpīeris (1860–1922), Francis Trasūns (1864–1926), Jānis Kantīnieks (1865–1904), Sīmanis Tukišs (1867–1903), Benedikts Zazerskis (1867–1917), Jēzups Graudāns (1868–1915) und Benedikts Skrinda (1868–1948) auf. Bis zum Geburtsjahr 1869 dominiert das dritte Milieu in den Kreisen der politischen und ideellen Aktivisten; erst ab Geburtsjahr 1870 machen die ‚nationale Karriere‘ mehr und mehr Persönlichkeiten mit, die aus Milieu 2 stammen.
 - (4) Kinder niederer Beamter – wie z.B. Helēna Oreniete (1849–1939) oder Pīters Miglinieks (1850–1883), dessen Familie seit alters her zu den freien Herzogsleuten gehörte und dessen Vater Richter in Zalmuiža war.
 - (5) Unfreie Bauern, Gesinde, Hofaufseher, Gärtner – wie z.B. Kazimīrs Obrumāns (1855–1905), Staņislavs Mukons (1859–1916), Donats Grišāns (1867–1949) und Aleksandrs Springovičs (1868–1947).
- Typisch für die Biografien ist, dass alle Personen einen Bildungsweg absolvierten, der zu einem gewissen sozialen Aufstieg führte. Insofern vertraten diese ‚Intelligenzler‘, wo sie für das Nationale eintraten, die politischen Interessen ihrer Gruppe, nicht etwa eine objektive ethnische Wirklichkeit oder politische Gleichstellung. Denn vor allem die ‚gutgestellten‘ Personen aus Milieu 3 konnten vor dem Hintergrund eines traditionellen Demokratieverständnisses (Adelsrepublik, Ständeordnung, Klassenwahlrecht) davon ausgehen, dass sie in einer nationalen Gesellschaftsordnung am meisten gewinnen würden und

dass sich vor allem *ihre* Vorstellung von der Gestalt einer Nation würden politisch durchsetzen lassen.

Die kulturell-national Aktiven auf dem Gebiet des ehemaligen Großfürstentums Litauen kann man in *drei* ‚Generationen‘ unterteilen. Die erste ‚Generation‘ (bis 1830 aktiv) ist der Dreh- und Angelpunkt der zukünftigen Nationalisierung. Sie werden am Ende und durch das Ende des *Wielkie Xięstwo Litewskie* aktiviert, in dem sie selbst noch sozialisiert wurden. Das Nationale spielt für sie dabei eine ganz andere Rolle und hat auch noch eine ganz andere Ausprägung, als es dies für die Persönlichkeiten am Ende des 19. Jahrhunderts haben wird. Dionizas Poška²⁸ (1765–1830) benutzte seine Privatheit als Refugium für Forschungen, für seine Schriften, für ein bestimmtes historisches Bewusstsein und für ein ‚Museum‘. Es ging ihm aber in Reaktion auf die politischen Umbrüche seiner Zeit ‚nur‘ um eine Identifikation mit seiner Heimatregion, der *Žemaitija*. Die zweite ‚Generation‘ ist vor allem zwischen den beiden Polnischen Aufständen (1830–1831 und 1863), also in der Mitte des Jahrhunderts, aktiv. Die dritte ‚Generation‘ ist mit den beiden Generationen in Lettland vergleichbar. Sie teilt sich in eine frühen Phase bis zum Druckverbot im Jahre 1883, in der sich neue Gruppen formierten, und in die Zeit danach, in der die Nationalisierung in eine deutliche Bewegung mündete und ihre Träger bis in die Republikzeit hinein aktiv waren.²⁹ Bereits Alfred Senn³⁰ hat darauf hingewiesen, dass z.B. die Genese der heutigen litauischen Standardsprache am Ende des 19. Jahrhunderts vor allem durch einflussreiche Patrioten und Schriftsteller hervorgerufen wurde, deren soziale Grundlage neu entstandene, ‚mittlere‘ Schichten waren, die aus dem wirtschaftlich-sozialen ‚Vorteilsgebiet‘ der sog. Suwalki (lit. *Suvalkija*, heute *Užnemunė*) stammten. In der ersten ‚Generation‘ gibt es:³¹

²⁸ Vgl. Stephan Kessler, Dionizy Paszkiewicz, ‚Altertümer‘ und Antwort auf die fragliche Authentizität seiner Museumseiche Baubly, in: *Die Welt der Slaven* 47 (2002), S. 213–236.

²⁹ Die ‚Generationen‘-Teilung, die ich hier für Litauen verwende, findet sich auch in der *Lietuvių literatūros istorija, XIX amžius* [Litauische Literaturgeschichte, 19. Jahrhundert], hrsg. v. Juozas Girdzijauskas. Vilnius 2001.

³⁰ *Handbuch der litauischen Sprache*. Bd. I: Grammatik. Heidelberg 1966, hier S. 54; ders., *The Lithuanian Intelligentsia of the Nineteenth Century*, in: *National Movements* (wie Anm. 7), S. 311–315.

³¹ Die folgenden Daten wurden nach *Lietuvių literatūros istorija* (wie Anm. 29); *Lietuvių literatūros enciklopedija* [Litauische Literaturzyklopädie], hrsg. v. Vytautas Kubilius. Vilnius 2001; und nach *Lietuvos TSR bibliografija* [Bibliografie der Litauischen SSR], Serie A: *Knygos lietuvių kalba* [Bücher in litauischer Sprache]. Bd. 1: 1547–1861, hrsg. v. Lietuvos TSR Ministrų Tarybos Valstybinis Spaudos Komitetas und Lietuvos TSR Knygų Rūmai. Vilnius 1969, zusammengestellt.

- (1) Landadelige aus der niederen schemaitischen Schlachta, die als Beamte arbeiteten. Zu ihnen gehören u.a. Dionizas Poška und Antanas Klementas (1756–1823).
- (2) Personen aus einfachsten Verhältnissen (Bauernkinder), die katholische Priester wurden und als solche ‚aneckten‘. Hier sind Antanas Strazdas (1760–1833), Silvestras Valiūnas (1789–1831) und Simonas Tadas Stanevičius (1799–1848) zu nennen.³²
- (3) In dieser frühen ‚nationalen Generation‘ gibt es einen Sonderfall, der nicht unerwähnt bleiben sollte: Ein Reihe von litauenbegeisterten Akademikern aus Vilnius – unter ihnen Teodor Narbut (1784–1864), Jan Łoboyko (1786–1861), Leon Borowski (1784–1846), Leon Rogalski (1806–1878), Franciszek Xawier Bohusz (1746–1820), Joachim Lelewel (1786–1861), Kazimierz Brodziński (1791–1835) und Emeryk Staniewicz (1802– vor 1866). Sie haben nicht unbedingt etwas auf Litauisch veröffentlicht (inwieweit konnte jeder von ihnen es überhaupt?); sie haben sich nach den Teilungen Polens und nach Napoleons Durchzug mit ihrer Universität, mit *Wilno* und deshalb in gewissem Maße auch mit *Litwa* identifiziert, an dem sie ein dezidiert ‚wissenschaftliches‘ Interesse zeigten. Vielleicht sollten zu ihnen auch Adam Mickiewicz (1799–1855), Juliusz Słowacki (1809–1849) und andere Dichter und Denker jener Zeit gerechnet werden.³³ Nach unseren heutigen Kriterien würden sie alle als Polen gelten.

Doch damals ging es noch nicht um ethnische Zuordnungen. Erst in nationaler (also späterer) Sichtweise sind die Abstammungen, Lebensverläufe oder Sprachverwendungen in allen drei Personenkreisen oft prekär; nicht umsonst spricht man auf litauischer Seite gerne davon, wie polonisiert die Gesellschaft gewesen sei. Doch nicht deshalb habe ich die ‚polnischen‘ Akademiker zusätzlich erwähnt. Sondern weil damals Litauen und seine Geschichte ein Thema der literarischen und publizistischen Öffentlichkeit war. Deutlich wird das vor allem an der Diskussion um den Wert des historischen Raumes des *Wielkie Xięstwo Litewskie* innerhalb der *Rzeczpospolita obojga naro-*

³² Zu den fünf genannten Personen vgl. auch Stephan Kessler, *Die litauischen Idyllen, Vergleichende gattungstheoretische Untersuchung zu Texten aus Polen und Litauen, 1747–1825*. Wiesbaden 2005, zugl. Habil., Greifswald 2004, passim; ders., *Die europäische Literatur als interkultureller Prozess am Beispiel der Idylle in Polen und Litauen um 1800* (Karpiniński, Gurski, Klementas), in: *Literaturen des Ostseeraums in interkulturellen Prozessen; Deutsch-polnisch-skandinavische Konferenz Külz/Kulice vom 7.–10. Oktober 2004*, hrsg. v. Regina Hartmann in Verbindung mit Walter Engel. Bielefeld 2005, S. 99–122; und Kessler, *Paszkiewicz's ‚Altertümer‘* (wie Anm. 28).

³³ Venclova, Vilnius (wie Anm. 16), hier S. 134–143 u. 146 f., tut es.

dów, auch innerhalb Europas, an seiner Herleitung aus der Antike (Palemon, Sarmaten, Heruler) und an seinem Stellenwert im gerade entdeckten Mittelalter. Um die Wende zum 19. Jahrhundert wurde Litauen als Teil einer „sveo-gothischen“ Geschichte (also einer Geschichte vom Typus *Nord, Gothen, Ossian* und nicht vom Gegentyp *Süd, Römer, Homer*) verortet.³⁴ Innerhalb der polnischsprachigen Literatur wurden außerdem etliche Werke verfasst, die Ereignisse aus der spätmittelalterlichen oder frühneuzeitlichen Geschichte Litauens dichterisch verarbeiteten oder historisch darstellten, und zwar so gut, wie man diese Geschichte kannte. Und da man sie relativ schlecht kannte, gaben die wenigen gesicherten Fakten eine hervorragende Möglichkeit, dem Leser, den Stellenwert, den Litauen in den Augen des Autors hatte, zu vermitteln.³⁵ In diesem Kontext sind die genannten Akademiker wichtig, weil sie sozusagen die Pro-Litauen-Partei vertreten, weil sie ihre Ansichten multiplizieren konnten und weil sie so langfristig zum inneren Zusammenhalt und zur sozialen ‚Positionierung‘ der Region beitrugen.

In der zweiten litauischen ‚Generation‘ sind vor allem Personen, die Priester wurden oder eine geistliche Laufbahn zumindest zeitweise einschlugen, die Motoren der Nationalisierung. Ihre genaue Herkunftsart ist i.d.R. unklar und das bedeutet wohl, dass sie aus einfachsten Verhältnissen stammten. Kennzeichnend ist also ihre soziale Mobilität und die Verknüpfung von Bildungsweg und geistlicher Laufbahn. Hier sind u.a. Pranas Savickis (1777–1864), Antanas Savickis (1782–1836), Kajetonas Aleknavičius (1803–1874), Kajetonas Nezabitauskas (1800–1876), Kiprijonas Nezabitauskas (1779–1837) und Liudvikas A. Jucevičius (1813–1846) zu nennen. Ähnlich unklarer Herkunft sind Jurgis Ambraziejus Pabrėža (1771–1849) und Laurynas Ivinskis (1811–1881), die aber nur eine einfache Schulausbildung durchliefen. Ivinskis war später Hauslehrer. Für diese Generation ist wieder eine Besonderheit interessant, die sich aus der politischen ‚Großwetterlage‘ ergibt. Bei ihr handelt sich um die Fortsetzung der Polonisierung Litauens nach 1815. Sie war gewünscht, sozusagen *political correct*. Denn sie war die Folge einer Einstellung, nach der man in ihr die Fortführung der untergegangenen *Rzeczpos-*

³⁴ Kessler, Paszkiewicz's ‚Altertümer‘ (wie Anm. 28); Peter Stadius, *Southern Perspectives on the North: Legends, Stereotypes, Images and Models*. Gdańsk/Berlin 2001.

³⁵ Das geschah natürlich, weil die Autoren der *Rzeczpospolita obojga narodów* überhaupt die frühe Geschichte ihres Landes bzw. Polens in den Blick nahmen. Vgl. auch Mirja Lecke, *Erzählte Aufklärung. Studien zum polnischen Roman um 1800*. Frankfurt a.M. (u.a.) 2002, zugl. Diss., Münster 2001, insbes. S. 191–226.

polita obojga narodów, die man restaurieren wollte, sah. Vor diesem Hintergrund bildet die Biografie des einflussreichsten Aktivisten jener Zeit, einer der ersten „Ideologen des litauischen Nationalismus“ (Venclova), Simonas Daukantas (1793–1864), eine gewisse Ausnahme, denn er studierte nicht nur weltliche Fächer und kam weit herum, sondern dachte auch auf der Grundlage einer ‚Verschwörungstheorie‘ an eine Loslösung Litauens von Polens. Auch er stammte aus relativ einfachen Verhältnissen, nämlich aus einer sog. königlichen (d.h. staatlichen) Bauersfamilie.³⁶

„Die Polen“ (hier sozusagen als Partei innerhalb des Zarenreiches gedacht) hatten sehr gut verstanden, dass sie vor allem über das Bildungswesen, dessen Struktur sie über die Teilungen Polens und die Napoleonzeit hinübergerettet hatten und das eng mit der katholischen Kirche und deren ebenso traditionsreichen Strukturen verknüpft war, weiterhin einen ideellen Zusammenhalt von Litauen und Polen gewährleisten würden. So übten sie einen großen Einfluss gerade auf diese Ebenen in Litauen aus – mit entsprechenden Erfolgen.³⁷ Sowieso war der Adel in Litauen im Großen und Ganzen pro-polnisch geblieben: *gente Lituani natione Polonus* war ja seit jeher seine Selbstauffassung. Viele Persönlichkeiten, die heute als Polen zählen, kamen auch während der Wirkphase der zweiten ‚Generation‘ aus den ehemaligen Gebieten des *Wielkie Xięstwo Litewskie*, sahen Litauen als ihre Heimat an und vertraten das auch öffentlich. Berühmteste Beispiele sind die schon genannten Dichter Adam Mickiewicz und Juliusz Słowacki; auch der Historiker Teodor Narbutt wurde bereits genannt. Andere wie Władysław Syrokomla (1823–1862) und Józef Ignacy Kraszewski (1812–1887) waren zwar dort nicht geboren, aber mit Litauen verbunden (z.B. durch ihr Studium). Für die Abkömmlinge dieser pro-polnischen ‚litauischen‘ Szlachta sind überhaupt die ‚erhabenen‘ Bildungswege charakteristisch, wohingegen die o.g. Aktivisten der zweiten ‚Generation‘ aus einfachen Verhältnissen stammten und ihre weitere Bildung über eine kirchliche Laufbahn erhielten.³⁸ Sie waren Teil einer ständisch-

³⁶ Über seine Herkunft gibt es allerdings zwei verschiedene Versionen, die in der *Lietuvių literatūros istorija* (wie Anm. 29), S. 637 f., referiert werden.

³⁷ Zigmantas Zinkevičius, *Lietuvių kalbos istorija* [Geschichte der litauischen Sprache]. Bd. 4: *Lietuvių kalba XVIII–XIX a.* [Die litauische Sprache im 18. und 19. Jahrhundert]. Vilnius 1990, hier S. 64–81. Ähnlich ders. (Zigmantas Zinkjavičius), *Vostočnaja Litva v prošlom i nastojščem* [Ostlitauen in Vergangenheit und Gegenwart]. Vilnius 1996, hier S. 127–156.

³⁸ Das soll nicht bedeuten, dass es eine Kausalität zwischen kirchlicher Laufbahn und Bildungsweg gegeben hätte, deren Ursache die Kirche gewesen wäre, sondern nur, dass beides in den untersuchten Aktivisten-Biografien zusammenfiel. Ursache des kirchlichen

hierarchischen Gesellschaft, die die Szlachta bevorzugte, selbst wo es sich um arme Adelige handelte; die Szlachta pflegte ihr Ethos, wozu auch das Polnische als Kultursprache gehörte, und schottete sich so nach außen/unten ab:

„Am Ende des 19. Jahrhunderts bestand das litauische Element im Lande [des ehem. *Wielkie Xięstwo Litewskie*] zu fast 95% aus Bauern – was (...) nicht bedeutet, daß sie alle auch noch landwirtschaftlich tätig waren – während etwa die in dem gleichen Gebiet ansässigen Polen zu über 30% Geburtsadelige und damit in der Regel auch Grundbesitzer waren. Den einfachen Dienstadel wiederum stellten zur Hälfte Russen, Weißrussen oder Ukrainer. (...) die Schicht der [litauischen] Intelligenz [war] nur sehr wenig ausgeprägt, wobei hier unter Intelligenz ganz allgemein der Kreis jener Personen zu verstehen ist, die auf Grund eines höheren Schulabschlusses oder einer Universitätsausbildung höherqualifizierte Funktionen ausüben konnten. In ganz Rußland ergab sich 1897 eine Zahl von 5 440 als der Intelligenz zuzurechnenden litauischstämmigen Personen, von denen 3 529 [oder 64,8%] in den litauischen Gouvernements lebten, was etwa 0,2% der litauischen Bevölkerung in diesem Gebiet [entsprach]. Von dieser Gruppe wiederum war nur ein kleiner Teil in der Nationalbewegung aktiv. So waren [auch] die Parteien bis 1914 meist nichts als kleine Intellektuellenzirkel.“³⁹

Elementarschul-Bildungsweges der Kinder waren ihre relative Armut und der ländliche Wohnort. Ursache der (darauf folgenden) kirchlichen Laufbahn waren wahrscheinlich die Wünsche der Eltern im Zusammenhang mit fehlenden Bildungsalternativen. Schuld hieran war ein Verbot aus dem Jahre 1824, das Bauernkindern den Besuch der Gymnasien untersagte (J. Ehret, Litauen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Bern 1919, S. 134). Das Verbot wurde erst mit Aufhebung der Leibeigenschaft zurückgenommen.

³⁹ Kohrs, Entwicklung (wie Anm. 7), S. 32 f. – Kohrs macht alle Angaben nach Rimantas Vėbra, Lietuvių visuomenė XIX a. antrojoje pusėje, Socialinės struktūros bruožai [Die litauische Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die charakteristischen Züge ihrer sozialen Struktur]. Vilnius 1990, hier S. 182. Vėbra bezieht sich in einer Tabelle auf die Volkszählung von 1897 und räumlich auf das damalige administrative Litauen, also auf die Gouvernements Vilnius, Kaunas und Suwałki. In einer anderen Tabelle bezieht sich Vėbra (ebenda, S. 142 f.) *zusätzlich* klassifikatorisch auf die Berufsgruppe „Bildung, Kultur, Gesundheit *mit entsprechender Anstellung*“. Aus einem Vergleich beider Datentabellen kann man deshalb weitere Schlussfolgerungen ziehen: Den 3 529 litauischen Intelligenzler im damaligen Litauen standen nur 790 (oder 22,4%) mit einem entsprechenden Arbeitsplatz gegenüber, d.h. rund 77% der litauischen Intelligenzler arbeiteten frei- oder andersberuflich. Wenn die gesamte *berufliche* Intelligenz in Litauen 8 023 Personen zählte und dies auch nur – vorsichtig gerechnet – 25% der gesamten Intelligenz ausgemacht haben sollte, dann würde die Zahl *aller* Intelligenzler im damaligen Litauen bei 32 092 (oder

Wie beschrieben, bedeutete das für den sozialen Aufstieg, den die späteren Aktivisten der zweiten litauischen ‚Generation‘ durchlaufen haben, dass sie sekundärsozialisiert wurden, was in den betrachteten Fällen die katholische Kirche leistete. Damit wurde weit in die ‚litauisch(sprachig)e‘ Privatheit der Betroffenen hineinregiert und ein Problem des biografischen Sinnzusammenhangs für sie geschaffen. Die ‚Antwort‘ auf diese ‚Lebenskrise‘ konnte eine Nationalisierung bzw. das Nationale sein – und wie man an den Biografien der genannten Personen sehen kann, hat es bei ihnen eine Rolle gespielt.

In der dritten ‚Generation‘ differenziert sich das Bild aus. In ihr gibt es folgende Milieus:

- (1) Die Eltern sind abhängige Bauern (bzw. die Herkunft ist unklar) und ihr Kind schlägt eine geistliche Laufbahn ein. Dieses Milieu setzt dasjenige fort, das in der zweiten ‚Generation‘ das dominierende war. Zu ihr zählen z.B. Antanas Baranauskas (1835–1902), Bischof Motiejus Valančius (1801–1875), dessen Vater Zinsbauer war, Petras Rimkevičius (1842–1907) und Andrius Barkauskas (1843–1897). Hierher gehören sicherlich auch solche Personen wie Vincas Kudirka (1858–1899) und Tomas Žičkus (1844–1929), welche anfangs auch Geistliche werden sollten.
- (2) Selbe Herkunftsart wie 1, aber anderer beruflicher Lebensweg. So z.B. Vincas Pietaris (1850–1902), dessen Familie zu den ‚schnell‘ reichgewordenen *Užnemuniečiai* gehörte und der Weltliches u.a. in Moskau studierte, Andrius Vištelis (1837–1912), der aus einer königlichen Bauersfamilie stammte, nur eine geringe Ausbildung erfuhr und zeit seines Lebens in armen Verhältnissen verblieb, Matas Slančiauskas (1850–1924), dessen Vater Märchenerzähler war und der selbst lange Zeit als Vagabund lebte, oder Povilas Matulionis (1860–1932), der es aus unklaren Verhältnissen zum Professor in Zentralrussland brachte.
- (3) Die Eltern sind Hofbesitzer oder freie Bauern und ihr Kind schlägt eine geistliche Laufbahn ein, besucht ein Lehrerseminar oder studiert Weltliches. Hier sind z.B. Anupras Jasevičius (1805–1884), Silvestras Gimžauskas (1845–1897), Maironis (1862–1932), Juozas Andziulaitis-Kalnėnas (1824–1916), Ksaveras Sahalauskas-Vanagėlis

1,2% aller Einwohner) gelegen haben. Die 3 529 litauischen Intelligenzler würden an dieser ‚allgemeinen‘ Intelligenz-Gruppe einen Anteil von 11% gehabt haben. Ihr Anteil an der gesamten *beruflichen* Intelligenz lag bei 9,8% (zum Vergleich: Anteil der Juden an der beruflichen Intelligenz – 41,5%; Anteil der Polen – 18,5%; Anteil von Russen, Ukrainern und Weißrussen – 23,9%). Die gesamte *berufliche* Intelligenz (also ohne Rücksicht auf Volkszugehörigkeit) hatte aber am Gesamt aller Berufsgruppen nur einen Anteil von 1%.

(1863–1938), Pranas Vaičaitis (1876–1901) oder der Vater des modernen Litauischen, Jonas Jablonskis (1860–1930) zu nennen. Kazys Bukaveckas (1855–1940) gehört auch in diesen Personenkreis, durchlief aber nur eine einfache Schulausbildung und wurde Schreiber.

Die Milieus 1 und 3 halten sich quantitativ die Waage. Dass sie im Untersuchungskontext auftreten, überrascht nach den bisherigen Ausführungen nicht mehr. Eine neue Erscheinung sind hingegen die extremen Aufsteigerbiografien in Milieu 2. Interessant ist an diesem zweiten Milieu auch der sozusagen umgekehrte Fall, dass Angehörige, die in der untersten Schicht verblieben, ethnopatriotische Aktivisten wurden. Denn der für die drei betrachteten Gebiete Lettland, Lettgallen und Litauen typischste Fall ist eigentlich der, dass die späteren Aktivisten einen gewissen sozialen Aufstieg erfahren hatten, den ihnen ihr Bildungsweg ermöglichte. Die Personen, die die Nationalisierung vorangetrieben haben, sind keine Armutsaufständischen gewesen, sondern Bildungskarrieristen. Während der Bildungsweg in Kurland, Livland und Lettgallen i.d.R. auf der relativen, ‚neuen‘ Wohlhabenheit der Elterngeneration gründete, so ist er in Litauen traditionell mit der katholischen Kirche und ihren geistlichen Laufbahnen verknüpft, die Personen aus den untersten Schichten mobilisierte. Personen aus einem Mittelschichtelternhaus, die eine säkulare Bildung erfuhr, finden sich in Litauen erst in der dritten ‚Generation‘.

Es muss auf eine weitere Besonderheit des Nationalisierungsprozesses in Litauen eingegangen werden:⁴⁰ auf ein gewisses Vorantreiben der Nationalisierung ‚von oben‘, die die anderen baltischen Regionen so nicht kannten.⁴¹ Es geht hier um das Wirken der Bischöfe. Am Beispiel des Standardisierungsprozesses der Sprache kann man ihren Einfluss verdeutlichen. Am Anfang des 19. Jahrhunderts waren die

⁴⁰ Ostpreußen wird außer Acht gelassen; es ist aber im Prinzip *auch* eine Besonderheit für Litauen und seinen Nationalisierungsprozess. Ebenfalls zu berücksichtigen wäre wohl auch die jüdische nationale Bewegung – vgl. Abba Strazhas, Das nationale Erwachen des litauischen Volkes und die Judenheit, in: National Movements (wie Anm. 7), S. 173-185; und Mathias Niendorf, „Litwaken“. Stationen jüdischen Lebens in Litauen (...), in: Jüdische Welten in Osteuropa, hrsg. v. Annelore Engel-Braunschmidt u. Eckhard Hübner. Frankfurt a.M. 2005, S. 101-127.

⁴¹ Natürlich nationalisierte sich auch dort die Oberschicht – aber deutsch oder russisch. Das soll nicht heißen, dass es unter ihnen nicht interessierte und fördernde, ‚aufgeklärte‘ Intellektuelle gegeben hätte, aber der anscheinend einzige dieser Gruppe, der „vollständig zur Bewegung des baltischen nationalen Erwachens übertrat“, scheiterte damit; vgl. Edgar Anderson, Alexander Waeber (1848–1910): Ein Deutscher als Exponent der älteren lettischen nationalen Bewegung, in: National Movements (wie Anm. 7), S. 147-164 (der zitierte Teilsatz befindet sich auf S. 148).

Aktivitäten vor allem in Schemaiten angesiedelt. Poška wollte z.B. seine niederlitauische Mundart als Vorbild für eine allen Litauern gemeinsame Standardsprache nehmen,⁴² obwohl es eine kirchliche Schriftradtition gab, die auf dem Oberlitauischen basierte. Traditionell war in der Kirche auch die Verwendung von Polnisch, z.B. in den Pfarr- und Elementarschulen sowie in den Priesterseminaren, und natürlich von Latein in der Liturgie.⁴³ Poška fand einen Patron für seine Ideen in Graf Nikolaj P. Rumjancev (1754–1826), der Poškas Wörterbuchprojekt finanzierte. Der Bischof von Schemaiten, Juozapas Arnulfas Giedraitis (1754–1838), unterstützte diese Initiativen jedoch nicht; er hielt an der Tradition fest. Poškas Projekt verlief im Sande, als Rumjancev starb. 1850 wurde Valančius Bischof von Schemaiten. Nachdem der zweite Polnische Aufstand stattgefunden hatte, ging die Zarenpolitik auch gegen die katholische Kirche in seiner Diözese, deren Priester den Aufstand in Schemaiten unterstützt hatten, repressiv vor. Man wollte einerseits das innerkirchliche Leben treffen und andererseits den kirchlichen Gebrauch des Polnischen unterbinden, und zwar mit dem Hintersinn, dass dann zu Russisch

⁴² Diese und folgende Angaben zur Standardisierung des Litauischen stammen aus Giedrius Subačius, *Žemaičių bendrinės kalbos idėjos XIX amžiaus pradžia* [Die Ideen zu einer Koinē der Schemaiten am Anfang des 19. Jahrhunderts]. Vilnius 1998, passim; *Lietuvių enciklopedija* [Litauische Enzyklopädie]. Bd. 32, hrsg. v. Vaclovas Biržiška. Boston 1965, S. 525 f.; Bronius Makauskas, *Lietuvos istorija* [Geschichte Litauens]. 2. Aufl., Kaunas 2000, S. 236 f.; und Venclova, Vilnius (wie Anm. 16), S. 158-167. Zur gesamten Thematik vgl. auch Gabrielle Hogan-Brun, Dag Trygve Truslew Haug, Stephan Kessler, *Processes of Language Standardization in Norway and Lithuania: A Comparative Analysis*, in: *Nation and Sprache* (wie Anm. 10), hier passim, mit weiterführender Literatur.

⁴³ Eine speziell sprachsoziologische Untersuchung zum Sprachengebrauch im 19. Jahrhundert steht noch aus. Einen groben Überblick gibt Juozapas Girdzijauskas, *The situation of Lithuanian literature and culture in the first half of the 19th century*, in: *History, Culture, and Language of Lithuania. Proceedings of the international Lithuanian conference, Poznań 17–19 september 1998*, hrsg. v. Grzegorz Błaszczuk u. Michał Hasiuk. Poznań 2000, S. 65-70. Zinkevičius, *Istorija* (wie Anm. 37) (ähnlich ders., *Litva* [wie Anm. 37], hier S. 127-175) bringt sehr viele interessante Details und zeichnet wahrscheinlich ein treffendes Bild der historischen Verhältnisse. Leider unterschlägt er aber seine Quellen, sodass seine Angaben nicht überprüft werden können. Eine an einem Beispielgebiet orientierte Arbeit, die auch die Zeit vor 1900 berücksichtigt, stammt von Jolanta Urbanavicienė: *Vsaimodejstvie litovskogo i slavjanskich jazykov na okrajne vostočno-aukštajtskogo dialekta (na materiale govovor okrestnostej Adučiškis)* [Wechselwirkungen der litauischen mit den slavischen Sprachen im Gebiet des ostaukštaitischen Dialektes (am Material von Mundarten der Gegend um Adučiškis)], in: *Materialy XXXIV meždunarodnoj filologičeskoj konferencii* [Materialien der 34. internationalen Konferenz für Philologie]. Vypusk 1: *Sekcija baltistiki, Baltijskaja dialektologija (Tezisy dokladov)*, 5 marta 2005 g., hrsg. v. A.V. Andronov. St. Peterburg 2005, S. 32 f.; dies., *Lietuvių ir slavų kalbų sąveika vilniškių tarmės rytiniuose pakraščiuose (Adučiškio apylinkių duomenys)* [Übers. wie oben], in: *Baltistika* 41 (2006), H. 3, S. 461-471.

übergegangen würde. Vielen polnischsprachigen Kultureinrichtungen wurde auferlegt, fürderhin in Russisch zu arbeiten. Denn der eigens zur Niederschlagung des Aufstandes berufene Stellvertreter des Zaren in Litauen, Generalgouverneur Graf Michail N. Murav'ëv (1796–1866), war der Ansicht, dass Litauen quasi automatisch (wieder)⁴⁴ russisches Land werden würde, wenn nur der Einfluss Polens auf dieses Gebiet eingeschränkt würde. Für die Kirche bedeutete dies u.a., dass Pfarrschulen geschlossen wurden, es wurde die Zahl der Kandidaten in den Seminaren, die bis 1870 geschlossen waren, beschränkt, und es wurde den Priestern befohlen, in Russisch zu unterrichten. Generell wurde der Druck mit lateinischen Lettern untersagt und eine litauische Schrift mit kyrillischen Buchstaben eingeführt. Murav'ëv wollte so

„einen Keil zwischen die verschiedenen Volksgruppen (...) treiben, die gemeinsam am Aufstand teilgenommen hatten. Der Aufstand war seiner Ansicht nach eine rein polnische und aristokratische Angelegenheit: Wenn litauische und weißrussische Bauern sich ihm anschlossen, dann nur deshalb, weil sie, wie immer, von den Polen dazu angestiftet worden waren. (...) Aus diesem Grund vernichtete und deportierte Murawjow mit der einen Hand die Aufständischen und verteilte mit der anderen Vergünstigungen an jene Bauern, die er zu verlässlichen Untertanen des Imperiums machen wollte. In einigen Schulen wurde gestattet, den Religionsunterricht auf litauisch abzuhalten – Hauptsache, nicht auf polnisch. Man nahm an, daß es später einfach sein würde, vom Litauischen zum Russischen überzugehen, die Litauer würden sich bis dahin ja auch an kyrillische Lettern in litauischen Lehr- und Gebetsbüchern gewöhnt haben. Litauischsprechende Studenten erhielten spezielle Stipendien.“⁴⁵

Es ging der Staatsmacht darum zu verhindern, dass sich in kirchlichen und anderen Kreisen wieder ‚geheime‘ Aufstandsnester von ‚polnischen Separatisten‘ bilden würden.

⁴⁴ Es gab eine slawophile Theorie, nach der das *Wielkie Xięstwo Litewskie* ursprünglich russisch(sprachig) gewesen sei, weil die frühesten litauischen Quellen in einer dem Russischen ähnlichen Sprachform und auch in kyrillischen Buchstaben verfasst waren. Orthodoxe Mönche hatten damals als Schreiber am litauischen Großfürstenhof gearbeitet.

⁴⁵ Venclova, Vilnius (wie Anm. 16), S. 166.

In diesem Zusammenhang versuchte Valančius zu erreichen, dass kirchlicher Unterricht in seiner Diözese⁴⁶ auf Litauisch gehalten würde. Man muss Valančius' Tat vor dem Hintergrund der Repressionen gegen die katholische Kirche bzw. seine Diözese sehen. Valančius hat unliebsame Verordnungen systematisch zu sabotieren versucht, indem er die Geldstrafen, die für ihre Übertretungen vorgesehen waren, bezahlt hat. Diese Handlungen waren insofern singulär und symbolisch: Er handelte in diesen Punkten nicht deshalb so, weil er an eine litauische Ethnie/Nation dachte, sondern weil er an seine Kirche – seine Macht, seine Pfründe – dachte. Er hatte mit Beginn seiner Amtszeit die Verwendung von Litauisch in den 197 Schulen seiner Diözese gefördert, weil er damit die Gläubigen unter den ‚einfachen Leuten‘ – sein (ehemaliges) Milieu! – förderte (er selbst verfasste auch diverse religiöse Schriften für sie). Dadurch konnte er sich von der ‚polnischen‘ katholischen Kirche abgrenzen – z.B. von der Diözese Wilno, wo der Gebrauch von Litauisch in den Pfarrschulen bestraft wurde. Später bedeutete dies auch, sich von Repressionen bzw. von weiteren Repressionen gegen sie abzusetzen; Murav'ëvsche Anordnungen zu erfüllen, ohne sich dem repressiven Geist der russischen Politik zu ergeben. Wo das wie bei der Vorgabe, Litauisch mit kyrillischen Buchstaben zu schreiben, nicht auf ‚subtilem‘ Wege gelang, hat Valančius den Druck litauischer Bücher mit lateinischen Lettern im Ausland (in Ostpreußen) organisiert und bezahlt.⁴⁷ Wenn das Nationale eine Rolle in Valančius' Handeln spielte, dann in diesem Mechanismus, dass die ‚Antwort‘ auf die sich ausschließenden Identifikationsansprüche zweier Gruppen (vertreten durch die aufbegehrenden ‚Polentreuen‘ hier und den übermächtigen russischen Zarenstaat dort) ‚Litauen/Schemaiten‘ bzw. ‚litauisch‘ hieß, was Valančius' Privatheit, die er in seiner Herkunftsgruppe besessen hatte, entsprochen haben dürfte. Valančius hat zudem den Schritt vollzogen, dasjenige auf die ihm unterstellte Körperschaft auszudehnen, das er selbst einmal privat gelebt hatte bzw. inmitten der sprachlichen Viel-

⁴⁶ Zum Zeitpunkt seiner Konsekration war seine schemaitische Diözese um sieben Dekanate, die zur Diözese Vilnius gehört hatten, vergrößert worden. Lietuvių enciklopedija (wie Anm. 42).

⁴⁷ Dieses Widerstandsmodell machte dann sozusagen Schule. Die Herausgabe der Zeitschrift *Auszra* (10 Nummern, 1883–1886) durch Jonas Basanavičius (1851–1927) folgte ihm. Basanavičius stammte auch aus der Užnemunė-Region, und zwar aus einer zu Wohlstand gelangten Bauernfamilie. Sein Casus kann hier nicht weiter aufgerollt werden; vgl. deshalb dazu u.a. Kohrs, *Entwicklung* (wie Anm. 7), S. 39 f., mit weiterführender Literatur; Lietuvių literatūros istorija (wie Anm. 29), S. 681–691; und Venclova, *Vilnius* (wie Anm. 16), S. 167–170.

falt seines Alltags als Bischof (staatsrussisch, kultur- und kirchenpolnisch, kirchenlateinisch, umgangslitauisch/-schemaitisch usw.) immer noch als Konfiguration seines privaten Lebens ansah.⁴⁸ Unbestritten ist dabei, dass Valančius' Amt in einer politischen Konfliktsituation stand, in der es der Staatsmacht zu widersprechen galt – dass solche ‚Widerspruchssituationen‘ oft zu Meilensteinen im Nationalisierungsprozess wurden, kann als Status Quo der Forschung gelten.

Unter Valančius machte Baranauskas Karriere. Baranauskas hatte sich mit der Schwester des bischöflichen Stellvertreters⁴⁹, der Poetessa Karolina Praniauskaitė (1828–1859), befreundet. 1855 lernten sie sich über ihre (polnischsprachigen) Verse kennen; ihr ‚Freundschaftsdialog in Versen‘, zu jener Zeit ein Verhaltensmerkmal der adeligen Oberschicht, wurde sogar veröffentlicht.⁵⁰ Praniauskaitė verwandte sich für Baranauskas, der damals formale Probleme hatte, zum Priesterseminar in Varniai zugelassen zu werden.⁵¹ Weil die nötigen Sprachkenntnisse unter den Priesterschülern oft nicht vorhanden waren, holte Valančius Baranauskas 1866 von der Geistlichen Akademie in St. Petersburg ans Priesterseminar in Kaunas zurück, wo Baranauskas dann bis 1885 lehrte. Ab 1871 unterrichtete er erstmalig alle Fächer auf Litauisch und auch Litauisch selbst.⁵² Er übersetzte in der Folge u.a. Schleichers *Litauische Grammatik* (2 Bde., Prag 1856/57) und begann selbst mit Dialektstudien. Denn zu diesem Zeitpunkt seines Lebens war es Baranauskas' Idee, einen ausgewogenen Standard dadurch zu schaffen, dass er Elemente verschiedener Dialekte zusammenführte. Aber auch seine Idee setzte sich nicht durch, obwohl durch seine etablierte Position gewisse Voraussetzungen gegeben waren.⁵³

⁴⁸ Valančius' Identität hat dabei nicht nur ‚polnische‘ und ‚russische‘ Ansprüche, mit denen er sich wohl schon seit seiner Kindheit konfrontiert sehen durfte, in Einklang bringen dürfen, sondern auch ‚innerlitauische‘ Konflikte. Private Unterlagen schrieb er z.B. mehr oder weniger in der Mundart seiner Herkunftsregion (er stammte aus Nasrėnai bei Kretinga, niederlitauisches Sprachgebiet), aber für die Öffentlichkeit Bestimmtes verfasste er in einer Mischung aus Nieder- (Zielgruppe seiner Diözese) und Oberlitauisch (Tradition der Kirche); Zinkevičius, *Istorija* (wie Anm. 37), S. 159 f. Diese Dialektmischung in den Schriften gebürtiger Schemaiten ist für die Zeit typisch; vgl. Subačius, *Idejos* (wie Anm. 42).

⁴⁹ Otonas Praniauskas, der bis 1858 in Valančius' Diensten stand.

⁵⁰ *Istorija XIX a.* (wie Anm. 29), S. 361 f. – Zu Baranauskas' ‚nationalen‘ Dichtungen vgl. Audronė Žentelytė, *Das Motiv der nationalen Wiedergeburt in der litauischen Literatur*, in: *Literatur und nationale Identität*. Bd. 2 (wie Anm. 6), S. 71-89, hier S. 77-85.

⁵¹ *Istorija XIX a.* (wie Anm. 29), S. 363.

⁵² Ebenda, S. 709.

⁵³ Als Valančius 1875 verstarb, setzte Baranauskas die Arbeiten fort. Von 1884 bis 1897 war er Suffraganbischof von Schemaiten, danach Bischof von Sejny.

Was sich am Ende durchsetzte, das waren Jonas Jablonskis' Ideen. Dessen Eltern waren relativ wohlhabende Bauern, weil sie aus der *Užnemunė*-Region stammten, wo die Bauern, als die Region zu Preußen gehört hatte und danach unter Napoleons Einfluss gekommen war, die persönliche Freiheit erlangt hatten. Wie oben schon für Livland beschrieben, waren die Umstände der Freisetzung jedoch von solcher Art, dass es noch gut 50 Jahre dauerte, bis sie für die Betroffenen selbst ökonomische Relevanz erlangte. So waren auch Jablonskis' Eltern fronpflichtig geblieben; der Vater sorgte für 20 ha Land. Doch als Jablonskis 17 Jahre alt war (1877), kauften sich seine Eltern einen eigenen Hof.⁵⁴ Jablonskis vertrat die Ansicht, dass sich der zukünftige Standard am Gebrauch der „Volkssprache“ (*žmonių kalba*) orientieren sollte. Darunter verstand er einerseits das Litauisch der Mundarten seiner Heimat (das Aukschaitisch der *Užnemunė-Suvalkija*-Region) und andererseits das (gesprochene) Litauisch der ‚einfachen Leute‘, da er das Litauisch der *high society* (aus Administration, Adel, Kirche, Politik und anderen gelehrten Gruppen) als durch fremde Worte und Formen schwer beschädigt sah.⁵⁵ Seine sprachpuristische Position verwendete damit genau den ‚ethnischen‘ Argumentationshebel, den die Ethnopatrioten der neuen Mittelschicht auch in anderen Bereichen verwendeten. Sie identifizierten sich (auch sprachlich) *nicht* mit der *high society* und schufen sich einen eigenen Gruppenstandard, den sie (jedenfalls im Falle der Sprache) aus der Schicht ihrer Herkunftsgruppe gewannen, aber als für alle verbindlich, weil ‚ethnisch eigen‘, ‚rein‘, ‚national authentisch‘ usw. deklarierten.⁵⁶ Im Prozess der Nationalisierung wurde Jablonskis zu einer *bon goût*-Institution für die Sprache ‚der Litauer‘ und nach der Entstehung der Republik

⁵⁴ Arnoldas Piročkinas, *Prie bendrinės kalbos ištakų, J. Jablonskio gyvenimas ir darbai 1860–1904 m.* [An den Quellen der litauischen Koinē. J. Jablonskis' Leben und Werk in den Jahren 1860–1904]. Vilnius 1977, hier S. 10 f.

⁵⁵ Zu Jablonskis' Zeiten hatten sich die Verhältnisse ‚in ethnischer Hinsicht‘ verschärft; z.B. in puncto Bildungsmöglichkeiten: „Der ganze Unterricht sollte in der ‚Staatssprache‘ stattfinden, d.h. auf russisch. Einzig der Religionsunterricht konnte in der Muttersprache erteilt werden, aber in der Praxis kam es nicht dazu, da beinahe die ganze litauische Lehrerschaft gegen russische Lehrer ausgetauscht wurde, die in der Regel ihre Ausbildung auf orthodoxen Priesterseminaren erhalten hatten. Die Folge davon war, daß die katholischen litauischen Bauern die offiziellen Schulen boykottierten. Noch 1897 gingen nicht mehr als 7% aller Kinder zur Schule. An ihrer Stelle entstand auf dem Lande eine große Zahl kleiner, illegaler Schulen und Unterrichtsgruppen, wo auf litauisch unterrichtet wurde und deren Wirksamkeit von den Behörden unerbittlich verfolgt wurde.“ *Loit, Bewegungen* (wie Anm. 23), S. 72.

⁵⁶ Für den entsprechenden Prozess in Lettland vgl. Aina Blinkena, *The Role of the Neo-Latvians in Forming the Latvian Literary Language*, in: *National Movements* (wie Anm. 7), S. 337-343, insbes. S. 339.

Litauen auch zu einer tatsächlichen (er wurde Professor in Kaunas und war dann Mitglied in mehreren Kommissionen zur Sprachplanung).

Ein kritischer Punkt in den bisherigen Überlegungen ist die Dimension des Kulturbegriffs. Ein in nationaler Sicht übliches Kriterium ist für ihn die Sprache: Alle xy-sprachigen Gruppen bilden „die XY-Kultur“, weil sie diese Sprache zu ihrer Interaktion gebrauchen. Wir haben dann Bestimmungs- und Zuordnungsprobleme, wenn Gruppen mit sprachlich exaltierter Varietät („Mischsprachen“), Gruppen/Personen, die sich in Bezug auf den Gebrauch von Sprachen heterogen verhalten, oder historische Gegebenheiten, die aufgrund von Territorialverhältnissen abgegrenzt werden, zu untersuchen sind.⁵⁷ Hier eine ‚klare‘ Linie zu suchen und eine Entscheidung zu Gunsten etwas Bestimmten zu fällen ist die politische Dimension des Kulturbegriffs, mithin der politische Kulturbegriff. Er ist nicht deskriptiv, sondern reflexiv, d.h. zumeist durch Selbstreflexion und öffentliche Diskussion bestimmt. Die Liste der möglichen allgemeinen Bestimmungen dieser Selbstreflexionen ist bereits lang.⁵⁸ Der politische Kulturbegriff ist ein Abgrenzungsprozess.⁵⁹ Die Entwicklungen am Ende des 19. Jahrhunderts haben hierbei verheerend gewirkt. Denn sie haben, um nationale Klarheit zu schaffen, dem Nationalen eine konkrete und *sozial relevante* Gestalt gegeben („Kriterien festgelegt“), und so haben sie die Menschen gezwungen, sich zu entscheiden und in nationaler Hinsicht eindeutig zu sein.⁶⁰ Noch in der allrussischen

⁵⁷ Die qualitativ tiefendste Analyse und Kritik zu Sprache als Zuordnungskriterium, die ich kenne, hat Norbert Reiter (Deutschlands sprachgeografische Situation und seine Nationalideologie, in: Deutsche, Slawen und Balten. Aspekte des Zusammenlebens im Osten des Deutschen Reiches und in Ostmitteleuropa, hrsg. v. Hans Hecker u. Silke Spieler. Bonn 1989, S. 32-40) gegeben, und er gibt im selben Sammelband auch ein plakatives Beispiel schlichtweg ‚unentscheidbarer‘ Sprachgebrauchsverhältnisse (Die soziale Funktion des Wasserpolnischen in Oberschlesien, S. 115-127).

⁵⁸ Vgl. Kessler, Europäische Literatur (wie Anm. 32), S. 101-104. Eine grundlegende Diskussion konnte auch dort nicht stattfinden, denn die Verquickung des Kulturbegriffes mit den Vorstellungen von Nation korrumpiert jede nähere Bestimmung. Es ist vielfach schon die Frage, was überhaupt ein relevantes ‚objektives‘ Kriterium sei.

⁵⁹ Der politische Kulturbegriff wirkt abgrenzend nach außen, aber nach innen zusammenhaltend. Das haben bereits viele Autoren betont; ich verweise deshalb nur auf Gilly, Nationalstaat im Wandel (wie Anm. 5), S. 35 f., mit weiterer Literatur.

⁶⁰ Ein plakatives Beispiel hierfür bringt Rüdiger Ritter, Der Komponist Stanisław Moniuszko (1819-1872) zwischen polnischer, litauischer und weißrussischer Nationalbewegung, in: Jahrestagung – 2000 – Suvažiavimo darbai, hrsg. v. Litauischen Kulturinstitut. Lampertheim 2001, S. 95-112. Viele andere Persönlichkeiten des 19. Jahrhunderts, denen es wie Moniuszko ergangen ist, könnten außerdem genannt werden (vgl. auch Anderson über Waerber [wie Anm. 41]). In diesem Zusammenhang wäre auch zu sehen, dass Betroffene nach ihrem Tode ‚nationalisiert‘ wurden, d.h. im Nachhinein einer Nation zugeordnet. Ein

Volkszählung von 1897 gaben auch Esten, Finnen, Schweden, Tschechen „Deutsch“ als Muttersprache an, während umgekehrt Kinder deutscher Familien durchaus „Russisch“ angaben.⁶¹ Solche heterogenen Selbstzuordnungen waren unter nationalem Gesichtspunkt bald prekär. Was als Krise des Privaten begann, endete als Krise der individuellen Vielgestaltigkeit und sprachlichen Flexibilität.

Die politische Dimension des Kulturbegriffs bewirkt im 19. Jahrhundert die Ethnogenese. Das Nationale in einer konkreten Gestalt verlangt nach einem Beweis, nach materiellen und ideellen Argumenten. Denn das Nationale als Krisenbewältigung in Form einer egoistisch-individuellen Abstraktion durch den Einzelnen hat keine soziale Relevanz und keine politische Schlagkraft. Beides erreichte das Nationale aber, als es sich in eine gesellschaftliche Sinn- und Wesenskonstitution verwandelte, mit der es *peu à peu* mehr und mehr Gruppen ‚für sich‘ gewinnen konnte. Die Sinn- und Wesenskonstitution und -konstruktion nenne ich Ethnogenese. Die Ethnogenese geschah somit nicht in der grauen Vorzeit, wie uns die Apologeten des Nationalstaates weismachen wollen, sondern im Moment der gruppenübergreifenden Wirkung des Nationalen und im weiteren Nationalisierungsprozess: Ethnogenese ist ein Phänomen des 19. Jahrhunderts. Bei aller Hochachtung vor der litauischen Nation muss man feststellen, dass die z.B. von Zigmās Zinkevičius, Aleksiejus Luchtanas und Gintautas Česnys⁶² präsentierte Argumentationslinie, d.h. die Geschichte *in ihrer Präsentation und Perspektive* (also nicht in Bezug auf ihre Faktenkonsistenz!) unmöglich als *state of the art* bezeichnet werden kann. Denn bereits 1969 hatte es im Vorwort zu einem theoretisch einschlägigen Sammelband geheißen:

„Practically all anthropological reasoning rests on the premise that cultural variation is discontinuous: that there are aggregates of people who essentially share a common culture, and interconnected differences that distinguish each such discrete

solches ‚Bewertungsschicksal‘ ereilt u.U. auch die literarischen Werke selbst; vgl. Darius Staliūnas, Die litauische Nationalidentität und die polnischsprachige Literatur, in: Literatur und nationale Identität. Bd. 2 (wie Anm. 6), S. 201-216.

⁶¹ Trude Maurer, Folgen des Kulturkontakts: Bewahrung und Wandel deutscher Kultur in den Städten des Russischen Reiches, in: Leben in zwei Kulturen, Akkulturation und Selbstbehauptung von Nichtrussen im Zarenreich, hrsg. v. ders. Wiesbaden 2000, S. 15-36, hier S. 18. Leider untermauert die Autorin ihre Aussage nicht weiter. Eine Überprüfung ihrer Daten anhand der entsprechenden Volkszählungsstatistiken konnte von mir deshalb nicht vorgenommen werden.

⁶² Woher wir stammen. Der Ursprung des litauischen Volkes. Vilnius 2005.

culture from all others. Since culture is nothing but a way to describe human behavior, it would follow that there are discrete groups of people, i.e. ethnic units, to correspond to each culture. (...) Though the naive assumption that each tribe and people has maintained its culture through a bellicose ignorance of its neighbours is no longer entertained [!], the simplistic view that geographical and social isolation have been the critical factors in sustaining cultural diversity persists. An empirical investigation of the character of ethnic boundaries (...) produces two discoveries which (...) demonstrate the inadequacy of this view. First, it is clear that boundaries persist despite a flow of personnel across them. In other words, categorical ethnic distinctions do not depend on an absence of mobility, contact and information, but do entail social processes of exclusion and incorporation whereby discrete categories are maintained *despite* changing participation and membership in the course of individual life histories. Secondly, one finds that stable, persisting, and often vitally important social relations are maintained across such boundaries, and are frequently based precisely on the dichotomized ethnic statuses. In other words, ethnic distinctions do not depend on an absence of social interaction and acceptance, but are quite to the contrary often the very foundations on which embracing social systems are built. Interaction in such a social system does not lead to its liquidation through change and acculturation; cultural differences can persist despite inter-ethnic contact and interdependence.⁶³

Es ist ein *synchroner*, gegenwartsbezogener *Sinnzusammenhang*, der die Ethnogenese bedeutet, der die Nation schafft und der über alle Wechselfälle des sozialen Lebens Bestand hat. Insofern ist es grundfalsch, das litauische Volk im Sinne einer Wesenseinheit von irgendwelchen Urzeiten an auf dem Wege der Darstellung von für es charakteristischen Differenzentwicklungen herzuleiten. Und vor allem ist es falsch, hierfür ausschließlich die materielle, ‚äußere‘ Welt der Archäologie und Sprachgeschichte zu benutzen. Natürlich – wir haben aus alten Zeiten oftmals nichts anderes als materielle Relikte, und so befindet sich das kritisierte Buch auch in guter, europäischer

⁶³ Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference, hrsg. v. Fredrik Barth. Bergen (u.a.) 1969, hier S.9 f.

Gesellschaft.⁶⁴ Der Wert solcher Beiträge liegt nicht in ihrer historischen Erklärung, sondern in ihrem Argumentationshebel, den sie in Bezug auf eine gegenwärtige soziale Lage liefern. Sie rekonstruieren und reparieren die Vorstellungen von der eigenen Nation.⁶⁵ Sie sind Teil des politischen Kulturbegriffs.

Die Ethnogenese leistete auch die soziale Verankerung von modernen Mythen über sich, und das hieß jetzt: über das eigene Volk, die eigene Nation.⁶⁶ Ich denke dabei an die Geschichtsschreibung und insbesondere an Herkunftsmythen im weitesten Sinne.⁶⁷ Interessanterweise sind sie mit den älteren nur selten identisch: Heruler, Sarmaten, Borussen, Aestii und andere hatten ausgedient.⁶⁸ Denn die neuen Mythen waren Kulturentstehungstheorien für *neue* Gesellschaftsformen. So trägt die pauschale Zuordnung Hansens von „Kultur“ auf kollektive Erscheinungsformen verschiedener sozialer Größe (darunter Nation)⁶⁹ das Problem der begrifflichen Undifferenziertheit in sich. Den Begriff „Kultur“ beziehe ich deshalb im weiteren Text auf die Ebene der Nation. Auf der Ebene der sozialen Gruppe möchte ich einen anderen Begriff gebrauchen – „Ethos“.⁷⁰ Die Verwischung dieser Differenz, die Verwischung von Ethos und Kultur zugunsten von

⁶⁴ Es sei die Ausgabe des Spiegel-Special zur deutschen Nationsbildung erwähnt, aus der bereits zitiert wurde (s. Anm. 4): Die Fakten sind korrekt, ja z.T. wird sogar kritisch auf ältere Darstellungen Bezug genommen, die es mit ihnen nicht so genau nahmen (ebenda, S. 116). Aber die gewünschte nationale Perspektive wird trotz allem erzeugt. Wie schön wäre es, wenn Folgendes wahr wäre, was in einer ähnlichen Schrift über die Anfänge der Franken gesagt wird: „Das Anrücken der kulturellen Supermacht Roms [gegen die Gebiete diverser Stämme jenseits des Rheins] stieß im nordischen Dickicht bis zum Rheinufer offenbar eine fulminante Ethnogenese an“ (Ulrike Knöpfel, Matthias Schulz, Aufbruch der Barbaren, in: Der Spiegel [2007], H. 11, S. 138-152, hier S. 146). Möglich, dass angesichts des Feindes die betroffenen germanischen (inwieweit germanische?) Stämme ihre (militärisch-politische) Einheit erkannten – aber das ist doch nicht *die* Ethnogenese, durch die wir uns heute als eine ‚ungeteilte‘ (deutsche!) Kulturgemeinschaft verstehen!

⁶⁵ Gilly, Nationalstaat im Wandel (wie Anm. 5), S. 38 f. mit weiterer Literatur.

⁶⁶ Vgl. auch Janīna Kursīte, Die mythische und nationale Identität in der lettischen Literatur des 19. Jahrhunderts, und Audrone Žentelytė, Die Mythologie der litauischen nationalen Wiedergeburt, beide in: Literatur und nationale Identität. Bd. 3: Zur Literatur und Geschichte des 19. Jahrhunderts im Ostseeraum: Finnland, Estland, Lettland, Litauen und Polen, hrsg. v. Yrjö Varpio u. Maria Zadencka. Stockholm 2000, S. 49-59 bzw. 60-86.

⁶⁷ Zu einem weiteren Feld moderner Mythenbildung wird die nationale *Literatur*geschichtsschreibung, worauf ich hier nicht näher eingehen kann. Vgl. dazu Žentelytė, Motiv (wie Anm. 50), passim.

⁶⁸ Józef A. Gierowski, Die Krise des Sarmatismus, in: Sprache und Volk im 18. Jahrhundert. Symposium in Reinhausen bei Göttingen, 3.-6. Juli 1979, hrsg. v. Hans-Hermann Bartens. Frankfurt a.M. (u.a.) 1983, S. 61-73.

⁶⁹ Der Kulturbegriff muss irgendwo oberhalb des Familienbegriffs und unterhalb des Zivilisationsbegriffs angesiedelt sein. Hier kreuzt er zwangsläufig die Pfade des Begriffs der Nation; vgl. dazu Hansen, Kultur und Kulturwissenschaft (wie Anm. 13), S. 194 ff.

⁷⁰ So tut es auch Erikson, vgl. Noack, Identitätstheorie (wie Anm. 18), S. 90.

„Kultur“ ist hochgradig politisch und verläuft im Sinne der Nations- und später Nationalstaatsbildung, die die sozialen und ethischen (sic!) Unterschiede zwischen den an ihr beteiligten Gruppen verwischen will, ja verwischen muss, wenn sie erfolgreich sein will.⁷¹ Und dabei war es angesichts der vielfältigen Vorstellungen vom Nationalen im 19. Jahrhundert⁷² gerade die Frage, welche der Gruppen sich mit ihren Vorstellungen in der Nationsbildung durchsetzen würde, wobei die Interessen aller anderen Gruppen in der Gesellschaft eine Nationalstaates bestehen blieben und – politisch unberücksichtigt – erhebliches Konfliktpotenzial bargen.

Doch ist es nicht einfach damit getan, „Kultur“ mit „Nation“ zu identifizieren, wenn die Begrifflichkeit nicht auch noch Folgendes reflektiert: Die sozusagen ererbten Begriffe, d.h. die, die die Betroffenen selbst verwendeten, lassen den Zusammenhalt der durch sie bezeichneten Kollektive als *Verwandtschaftsbeziehungen* denken. Dabei kann man im Vergleich von z.B. antiken, frühneuzeitlich deutschen und huronischen Verhältnissen⁷³ sehen, dass typischerweise fünf Grade verwandtschaftlicher Entfernung gedanklich unterschieden wurden, die für die Betroffenen relevant waren:

Ebene 1. der Haushalt, die gemeinsame Küche, die Kernfamilie;

Ebene 2. die Familie, das „ganze Haus“ (van Dülmen), lat. *familia*, die Großfamilie;

Ebene 3. die Sippe, der Clan, lat. *gens*;

Ebene 4. der Stamm, das ‚kleine‘ oder ‚einzelne‘ Volk, die (zusammenstehenden) Sippschaften, lat. *gentes*;

Ebene 5. die Völkerschaft, das gesamte (beherrschte) Volk, die Konföderation (von Stämmen), der Territorialstaat, lat. *natio*.

Daneben gab es aber auch soziale Gruppen: Z.B. gab es im Kultus der Huronen drei zeremonielle Gruppen, auf die sich alle Personen ungeachtet ihrer Verwandtschaftsbeziehungen aufteilten. Hansen selbst betont ja die Konstruktion durch andere als verwandtschaftliche Mechanismen, die zur Gruppenbildung führten,⁷⁴ wie gemeinsame Ziele, Solidarität, Status, Besitz u.ä.m. Wir haben es al-

⁷¹ Vgl. Ernest Gellner, *Nationalismus, Kultur und Macht*. Berlin 1999.

⁷² Die unterschiedlichen, gruppenbezogenen Vorstellungen von Nation/Volk/Nationalstaat erkennt man z.B. an den Demokratievorstellungen der Akteure, etwa an den Ansichten zum Wahlrecht: Klassenwahlrecht entsprach dem Standesbewusstsein der Oberschicht, Männerwahlrecht entsprach der *pater familias*-Struktur der Familien usw.

⁷³ Letztere nach: *Die Welt der Indianer. Geschichte, Kunst, Kultur von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Texte v. David Hurst Thomas (u.a.), hrsg. v. Monika Thaler. München 1994, hier S. 156.

⁷⁴ Hansen, *Kultur und Kulturwissenschaft* (wie Anm. 13), S. 194-206.

so mit zwei ganz unterschiedlichen Organisationsprinzipien zu tun. D.h. wir brauchen in historischer und interkultureller Perspektive nicht nur eine Kultur-Begrifflichkeit, die die verschiedenen sozialen ‚Entfernungs-‘ bzw. ‚Kollektivierungsgrade‘ differenziert, sondern die auch den strukturellen Unterschied von ‚verwandtschaftskonstruiert‘ und ‚gruppenkonstruiert‘, der den einzelnen Gruppenformen inhärent war, berücksichtigt.⁷⁵

Es kann als Status Quo der historischen Forschung gelten, dass der Nationalisierungsprozess im 19. Jahrhundert die Herausbildung eines „Groß-“, „Super-“ oder „Hyper-Kollektivs“ (Hansen) bedeutet hat,⁷⁶ insofern verschiedene der neuen sozialen Gruppen sich unter dem Banner des Nationalen haben zusammenfinden können. Natürlich ist es etwas Besonderes, wenn sich unter einer *neuen* Zusammengehörigkeitsidee *neue* „Großkollektive“ bildeten, diese Bildungen dann i.d.R. auch zu Staaten wurden und so die politische Landkarte Europas im 19. und 20. Jahrhundert einschneidend veränderten. Aber die Neuartigkeit der Prozesse lag doch entscheidend in der Dynamik der sozialen Kategorien. Und hier waren vor allem die Ebenen 3 und 4 betroffen, für die das Verwandtschaftsprinzip an Bedeutung verlor. Auf Ebene 4 trat die soziale Gruppe (das „Milieu“, der „Sozialtypus“) an die Stelle des Stammes; auf Ebene 3 gestaltete sich der Clan-Zusammenhalt mehr und mehr locker, und an die Stelle der ‚entfernten Verwandten‘ traten Freundschaften, Cliquen und andere (z.B. politische) Wegbegleiter. Im Grunde war die „Großkollektivbildung“ nicht die Ursache der sozialen Umbrüche, sondern ihr ‚Nebeneffekt‘; ihre Ursache war der Paradigmenwechsel in der Definition sozialer Entitäten. In den Gemeinschaften (Hansens „Kollektive“), die verwandtschaftskonstruiert sind, gibt es natürlich Hierarchien, insofern z.B. die huronische Klanmutter den Tagesablauf des Klans organisiert (personale Hierarchie, soziales Amt). Aber die Klans unter sich sind gleichrangig. Eine Hierarchie der Gemeinschaften selbst (soziale Hierarchie), also eine Hierarchie von Individuen, die sich nicht aus einem Amt, sondern daraus ergibt, dass

⁷⁵ Loit (Bewegungen [wie Anm. 23], S. 60 f.) hat bereits in diese Richtung gedacht (mit weiterführender Literatur). Er nimmt auch ein drittes, ein „Territorialprinzip“ an. Mir scheint jedoch, dass diese Annahme eine *Anabasis eis allo genos* sei, weil der Bezug der sozialen Kategorien zu einem lebensweltlichen Raum und zu einer staatlichen Ordnung auf jeden Fall gegeben ist. Oder anders gesagt: Die soziale Organisation einer Gesellschaft ist (epistemologisch) noch unberührt von den Fragen ihres besiedelten bzw. beherrschten Territoriums und der Art der Institutionen, die diese Herrschaft ausüben.

⁷⁶ Stellvertretend für viele sei verwiesen auf: Langewiesche, ‚Nation‘ (wie Anm. 2); ders., Nation (wie Anm. 3); Gilly, Nationalstaat im Wandel (wie Anm. 5), S. 34.

das eine Individuum zu der einen Gemeinschaft, ein anderes aber zu einer anderen Gemeinschaft gehört, ist gruppenkonstruiert. Der polnische Adel der historischen *Rzeczpospolita Polska* ist ein Beispiel dafür. Wenn z.B. Adam Kazimierz Czartoryski und ‚seine Familie‘ unter den Magnaten eine besonders einflussreiche Stellung einnahm, ist das als soziales Amt zu verstehen. Dass aber z.B. jeder Adelige über sein *Liberum Veto* Einfluss auf die Politik nehmen konnte, machte (neben anderen Aspekten) den Adel zu einer sozialen Gruppe, die sich von z.B. einem Handwerker unterschied. Man sieht an dem Beispiel auch, dass und wie beide Strukturprinzipien koexistieren konnten; nicht zu vergessen auch, dass man als Adelige geboren wurde. ‚Adelig zu sein‘ bedeutete insofern auch, einem Stamm (einem Zusammenschluss bestimmter, miteinander verwobener Klans) anzugehören – der Adel in Polen und Litauen rechnete jedenfalls selbst in dieser Größe (Stichwort *gentes Lituatorum* vs. *gentes Polonorum*). Im Nationalisierungsprozess wurden jedoch die Klans (*gens*) und Stämme (*gentes*) entwertet, und zwar zu Gunsten von sozialen, i.w.S. ‚politisierten‘ Gruppen.⁷⁷ Das Besondere daran ist nicht einfach nur die Ablehnung der politischen Macht des Erbadels oder seiner sozialen Besserstellung (das hatte es auch in früheren Jahrhunderten gegeben), sondern der gesellschaftsweite Paradigmenwechsel zu gruppenkonstruierten Zuordnungskriterien. An seinem Ende gibt es die Familie (aus Ebenen 1 und 2), eine Erscheinung aus Clan und Freundeskreis (statt Nr. 3), die soziale, ‚politisierte‘ Gruppe (statt Nr. 4) – und eben die neubewertete Idee der Nation (im Sinne von Nr. 5). Aus dieser Perspektive scheint es so, als ob im 19. und 20. Jahrhundert darum ‚gestritten‘ wurde, ob die Nation nach verwandtschaftskonstruierten oder gruppenkonstruierten Zuordnungskriterien zu bilden sei. Für uns heute ist sie gruppenkonstruiert, aber die nationalistischen Geschichten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wollten sie verwandtschaftskonstruiert wissen.

Der langsam voranschreitende Prozess der Nationalisierung muss zu einem Zwischenstadium geführt haben, in dem sich in ein und demselbem Staatswesen Parallelgesellschaften entwickelten.⁷⁸ So ist

⁷⁷ Diese Entwertung dürfte den Motoren der nationalen Bewegungen, die aus den unteren Hierarchieebenen der Gesellschaft stammten, relativ leicht gefallen sein, weil sie sich kaum im Bewusstsein einer umfassenden Verwandtschaftsgeschichte befunden haben dürften und kaum weiter als bis zur Großfamilie gerechnet haben dürften. Realiter jedenfalls; in ihrer sozialen, symbolisch vermittelten Sinnwelt werden Mythen ihnen ein Bewusstsein gegeben haben.

⁷⁸ Das meint nicht, dass in *einer* Gesellschaft zwei Teile existiert hätten, die segregiert von-

es zu interpretieren, wenn am Beginn der Nationenwerdung „Kristallisationskerne institutioneller Nationsbildung“ (Vereine, Gesellschaften, Kirchen, Parlamente u.ä.) oder „nationale Ersatzinstitutionen“ (Grammatiken, Sprachakademien, Entwicklung der ‚eigenen‘ Literatursprache) stehen.⁷⁹ Und es begründet auch die Hartnäckigkeit, mit der die Geschichte dieser Institutionen bis heute hochgehalten wird (und seien diese Institutionen auch noch so klein und damals fragwürdig gewesen). Sie gründeten eine Gesellschaft (Öffentlichkeit) in einer Gesellschaft (Öffentlichkeit), weil sie parallel zu den Institutionen derjenigen Gesellschaft, von der man sich zu emanzipieren suchte, ‚eigene‘, ‚nationale‘ Institutionen schufen: z.B. parallel zu den deutschen Sängereisen lettische Sängereisen, parallel zu den deutschen Lehrerseminaren lettische, parallele Gesellschaften, Parteien, Vereine, parallel zur deutschsprachigen Schönen Literatur und Presse lettischsprachige, parallele literarische Abende⁸⁰ und Bühnenaufführungen, eine parallele ‚nationale‘ Geschichtsschreibung, ‚eigene‘ Namen und Benennungen (um die ‚richtige‘ ethnische Zugehörigkeit zu markieren) usw. Die Ersatzinstitutionen waren dann in Lettland und Litauen entsprechend der Herkunftsarten der die Nationalisierung tragenden Personen und – wie man folgern darf – entsprechend des Ethos der aktivierten Gruppen stark folkloristisch geprägt. Sie haben die Vorstellung von der Art und Weise der Kultur und der Gesellschaft ihres Nationalstaates bis heute geprägt.

Die Literatur konnte zu allen Facetten des Nationalisierungsprozesses ihren Beitrag leisten, auch wenn sie das aufgrund bestimmter Umstände nicht immer gemacht haben mag. Zwei Arten des Beitrags sind zu unterscheiden: einerseits die institutionelle Seite der Literatur (Literatur als *event* und soziales Spiel, als Inszenierung und gemeinsames Erlebnis) und andererseits ‚technische‘ Eigenheiten. Für den ersten Beispieltext – Andrejs Pumpurs’ Versepos *Lāčplēsis* – gilt,

einander lebten und doch nicht anders als zusammen in dieser Gesellschaft hätten leben können (das gab es natürlich auch, vgl. Leben in zwei Kulturen [wie Anm. 61]). Sondern es meint, dass sich in einem Staat, in einer Gesellschaft eine zweite, eine Parallelgesellschaft gebildet haben muss. Diese konnte dann autonom werden.

⁷⁹ Langewiesche, ‚Nation‘ (wie Anm. 2), S. 20.

⁸⁰ Dass sich Letten an den Studienorten um bestimmte Persönlichkeiten scharten, dass die Lehrerseminare in Livland und die Schulen in der Gegend von Piebalga gesellschaftliche Sammelpunkte waren und später die Kulturvereine und Gesellschaften, ist allgemein bekannt. Zu den weniger bekannten geselligen Treffen in Litauen vgl. Aušra Martišiūtė, „Litauische Abende“ als Ausdruck nationaler Identität, in: Literatur und nationale Identität. Bd. 2 (wie Anm. 6), S. 217-233.

dass er hohen ‚nationalen‘ *event*-Charakter besaß. Pumpurs' Werk⁸¹ wurde im Zusammenhang mit dem Lettischen Dritten Allgemeinen Fest des Singens (*Latviešu trešie vispārīgie dziedāšanas svētki*, 18.–21. Juni 1888)⁸² erstmals der Öffentlichkeit vorgestellt. Nachdem Pumpurs 1874 vom Land nach Riga gezogen war, hatte er sich stark in der Rigaer Lettischen Gesellschaft (*Rīgas Latviešu biedrība*) engagiert.⁸³ Zu diesem Zeitpunkt war er bereits ein bekannter lettisch(schreibend)er Lyriker, der seine oft patriotischen Gedichte auf Abendveranstaltungen vorgetragen und in der 1868 gegründeten, ‚nationalen‘, d.h. lettischsprachigen, politisch moderaten Zeitung *Baltijas vēstnesis* veröffentlicht hatte. Von diesem viel versprechenden Anfangsweg brachte ihn dann vorübergehend die Notwendigkeit ab, seinen Lebensunterhalt zu verdienen; er ging nach Moskau und wurde Soldat. Pumpurs hatte auch die ersten beiden *Liederfest*-Veranstaltungen (1873, 1880) besucht und sie dazu benutzt, Kontakte zu knüpfen. Bei der zweiten trat er mit Tischliedern auf. Von den ‚kleinen‘ Gattungen der Lyrik wandte er sich nach 1880 aber ab und begann intensiv am *Lāčplēsis*, den er bereits vorher zu schreiben begonnen hatte, weiterzuarbeiten, weil er ihn zum *Dritten Sängerfest* beenden wollte.⁸⁴ Denn die Sängerfeste waren längst zu einem ‚nationalen‘ Großereignis (in der ganzen politischen Breite) geworden:⁸⁵ Die beiden ersten *allgemeinen Sängerfeste* konnten von Anfang an als durchschlagende Erfolge gewertet werden; 1888 versammelten sich für das *Dritte Sängerfest* an die 2700 Sänger und 15 000 Zuschauer.⁸⁶ Man hatte in Riga extra hierfür einen 100 000 Quadratfuß großen, über

⁸¹ Bei Friedrich Scholz, *Die Literaturen des Baltikums. Ihre Entstehung und Entwicklung*. Opladen 1990, S. 281 f., findet sich eine kurze Zusammenfassung des Inhalts von Pumpurs' Epos.

⁸² Vgl. Ilma Grauzdiņa, Arnis Poruks, *Dziesmu svētku gara gaita* [Der lange Zug der Liederfeste]. Riga 1990, hier S. 11-14.

⁸³ *Latviešu literatūras vēsture* [Lettische Literaturgeschichte], hrsg. v. Latvijas PSR zinātņu akadēmijas Valodas un literatūras institūts. Bd. 2: *Latviešu nacionālās literatūras sākuma periods (...)* [Die Anfangsperiode der lettischen Nationalliteratur ...]. Riga 1963, hier S. 525 f.

⁸⁴ Ebenda, S. 528 f.

⁸⁵ Das Singen selbst war politisch unverdächtig und, da unter den gesungenen Liedern auch Lobeshymnen auf den Zaren waren, hatte das Sängerfest offiziell den Status einer ‚neutralen‘ Volkstradition zur Bereicherung des Rigaer Kulturlebens. Es hatte auch außerhalb Lettlands bereits mehrere derartige Veranstaltungen im Russischen Reich gegeben (vgl. Johannes Tall, *Estonian Sing Festivals and Nationalism in Music toward the End of the Nineteenth Century*, in: *National Movements* [wie Anm. 7], S. 449-454, hier S. 450 f.), sowie auch kleinere derartige, aber nicht speziell ‚nationale‘ Veranstaltungen in Livland und Kurland.

⁸⁶ Grauzdiņa, Poruks, *Gara gaita* (wie Anm. 82), S. 12 f.

8 000 Goldrubel teuren Holzbau auf der Esplanade gegenüber der orthodoxen Kathedrale errichtet.⁸⁷

„Bis dahin [bis zum *Zweiten Sängerfest*] kamen der Chor oder die Musiker eines jeden Landstrichs nach Riga in ihren *besten Kleidern*, doch nun wurde die Frage über die Einkleidung in ethnographischen Volkstrachten bei den Straßenumzügen und Konzerten oder die Anwendung von vorbereiteten und den Chören zugesandten Zeichnungen als Grundlage zu stilisierten, künstlerisch umgestalteten ethnischen Kleidungsmodellen erörtert [... und umgesetzt ...].“⁸⁸

Die Abende waren durch gesellige Veranstaltungen gefüllt; im Zentrum des Interesses stand u.a. ein „Sich-Besingen“ (*apdziedāšanās*), was den wechselseitigen, ‚konkurrierenden‘ Vortrag von unterhaltsamen, Spott- oder Scherzliedern meinte. Hierfür hatte etwa der junge Rainis mit spitzer Feder einen ganzen Zyklus geschrieben, der auch vorgetragen wurde.⁸⁹ Zwar war von mir nicht zu erweisen, dass auch Pumpurs während des *Dritten Sängerfestes* öffentlich etwas aus seinem *Lāčplēsis* vortrug, aber es scheint mir wahrscheinlich zu sein, da das Vortragen eigener Verse zu bestimmten Anlässen Usus der ‚nationalen‘ wie der anderen Dichter war, eine typische Eigenheit der Folklore im Allgemeinen und der gesellschaftlichen Abende im Besonderen darstellte und in den *event*-Kontext des *Dritten Sängerfestes* genau passte. Eine bessere Werbung hätte sich auch der Verleger des Buches sicher nicht vorstellen können. Trotz dieser Marketingstrategie war der Anfangserfolg des Werkes – merkantil wie gesellschaftlich – nicht besonders groß.⁹⁰

Bei den ‚Techniken‘, mit denen Literatur zum Nationalisierungsprozesses beitragen konnte, handelt es sich um Fiktionalität und Imaginativität.⁹¹ Oder in Jurij Lotmans Worten: Literatur ist ein „sekun-

⁸⁷ Ojārs Spāritis, Die ersten Sängerfestbauten in der Architektur Lettlands, in: Architektur und bildende Kunst im Baltikum um 1900, hrsg. v. Elita Grosmane, Bernfried Lichtnau (u.a.). Frankfurt a.M. (u.a.) 1999 (Kunst im Ostseeraum. 3), S. 50-61, hier S. 55.

⁸⁸ Ebenda, S. 54.

⁸⁹ Vgl. Rainis, *Kopoti raksti 30 sējumos* [Gesammelte Werke in 30 Bänden], hrsg. v. V. Samsons, V. Hausmanis (u.a.). Bd. 7: Humors un satira [Humor und Satire]. Riga 1979, S. 63-96 (Texte) und S. 316-320 (Kommentar).

⁹⁰ Vēra Vāvere, Die Konstruktion der nationalen Vergangenheit mit Hilfe der Belletristik in Lettland. Pumpurs' Epos *Lāčplēsis*, in: Literatur und nationale Identität. Bd. 2 (wie Anm. 6), S. 14-28, hier S. 27.

⁹¹ Zu den Begriffen vgl. Kessler, *Idyllen* (wie Anm. 32), S. 49-52.

däres modellbildendes System“.⁹² In literarischen Werken konnten daher Modelle von Wirklichkeit erschaffen und in Umlauf gesetzt werden, die z.B.:

- (A) eine Neugewichtung des Verhältnisses von öffentlichem und privatem Bereich vornahmen;
- (B) Gruppen/Individuen durch bestimmte verhaltensmäßig-kommunikative Standardisierungen, durch ihre Werte- und Emotionswelt und durch ihre Symbolwelt und deren Sinn innerhalb der neuen Gruppen- oder Nationsbildung verorteten;
- (C) Figuren des Textes oder den Erzähler in einem Gruppenzuordnungsprozess oder im Spiel seiner Identifikationen zeigten und diese Identifikationen als einen ‚logischen‘, d.h. in sich stimmigen und sinnhaltigen *nationalen* Daseins- und Lebensverlauf reflektierten oder narrativ konstituierten;⁹³
- (D) Figuren des Textes oder den Erzähler in in nationaler Sicht unscharfen oder wechselnden Gruppenzuordnungen zeigten, für diese multiplen Identifikationen durch den Gang der dargestellten Handlung einen ‚Erklärungsbedarf‘ erzeugten und diese Krise „nationaler Identität“ lösten oder nicht;
- (E) das Private als ‚Antwort‘ auf Identitätsprobleme darstellten und das Private als einen gedachten Raum konstituierten, der eine individuelle Lösung gegen die disparaten Ansprüche von Gruppen ermöglichte;
- (F) das Nationale als ins Öffentliche gespiegelte Private erscheinen ließen, indem sie es als die von einer Figur oder dem Erzähler gedachte Gesamtgesellschaft in einer für sie ‚gefälligen‘ Form darstellten;
- (G) die massenweise Verbreitung der Idee des Nationalen zeigten und hierbei die individuell nachvollzogene Konstruktion des Privaten innerhalb einer bestimmten Gruppe gegen die ideellen ‚Forderungen‘ anderer Gruppen darstellten;
- (H) den Nationalstaat als Inbegriff und Garant der Freiheiten und Individualität seiner Bürger bei (Hoffnung auf) Weiterbestehen der individuellen Lebensumstände erscheinen ließen;

⁹² Jurij M. Lotman, *Die Struktur literarischer Texte*, übers. v. R.-D. Keil. München 1972; 3. Aufl. 1989, hier S. 22 f., 52 u. 95 f. Diesen Zugang benutzt auch Žentelytė, *Motiv* (wie Anm. 50), S. 71.

⁹³ Die Leistung des Narrativen bei Identitäten und – zumeist darunter mitbegriffen – Identifikationen ist gerade in der literaturwissenschaftlichen Sekundärliteratur zum Thema der nationalen oder personalen Identität betont worden. So z.B. in dem facettenreichen Sammelband „Identität“, hrsg. v. Odo Marquard u. Karlheinz Stierle. München 1979 (*Poetik und Hermeneutik*. 8).

- (I) Letten und Litauer politisch als Volk (Ethnie) begriffen (insbes. im Unterschied zu Russen, Deutschen und Polen) und das lettische oder litauische Sich-in-die-Zaren-Nation-inbegriffen-sehen zugunsten eines Wir-sind-etwas-anderes ersetzen;
- (J) in Bezug auf bestimmte öffentliche oder soziale Konflikte es als eine politische Lösung ansahen, eine lettische oder litauische Nation darzustellen oder ein Lette oder Litauer zu sein bzw. zu bleiben;
- (K) die Idee der Nation im Sinne eines (bluts)verwandtschaftlichen Superkollektivs vertraten;
- (L) die politische Dimension des Kulturbegriffs mitgestalteten und auf diese Weise an einem ‚kulturellen‘ Abgrenzungsprozess teilnahmen;
- (M) die Ethnogenese mitgestalteten, indem sie für eine beabsichtigte oder durchgeführte Gesellschafts(um)gestaltung soziale und politische Beweise sowie materielle und ideelle Argumente in Gegenwart oder Vergangenheit fanden;
- (N) die soziale Verankerung von modernen Mythen über das ‚eigene Volk‘ vorantrieben oder wenigstens beabsichtigten; und
- (O) mit den (modernen) Mythen eine *nationale* Daseinsberechtigung schufen, indem sie *dem Volk* eine Geschichte im Sinne einer ethnogenetischen Wesensfindung, Kulturentstehungstheorie und Schicksalsgemeinschaft gaben.

Bereits Kruks hat argumentiert, literarische Modelle schufen kulturelle Unterschiede in der Wahrnehmung von Wirklichkeit, weil Epen wie *Lāčplēsis* ein Reservoir für eine bestimmte soziale Symbolik (*mythomoteurs*) und d.h. wiederum für bestimmte symbolische Handlungen geworden seien, die sich aus der Identifikation der Leser mit den Rollenangeboten des Werkes (*social bonding*) ergebe.⁹⁴ Im Sinne dieses „sozialen Bindens“ bieten die vier (in Pumpurs’ Konzept) *positiven* Hauptpersonen des *Lāčplēsis* die Rollenvorbilder für vier ‚akzeptable‘ Menschentypen: *Lāčplēsis* ist der Führer, Praktiker-Aktivist, heldenhafte Kämpfer, ein Soldat; *Laimdota* ist seine intelligente Gefährtin, sein Preis für seine Mühen,⁹⁵ eine Frau, die dem Mann das Glück gibt; *Kangars* ist der treue Gefährte, jemand, der in der zweiten Reihe steht, aber in der Not rettet; *Spīdala* ist eine feindliche, dann auf die

⁹⁴ Sergej Kruks, *The Latvian Epic Lāčplēsis: Passe-partout Ideology, Traumatic Imagination of Community*, in: *Journal of Folklore Research* [Bloomington, Ind.] 41 (2004), H. 1, S. 1-32, hier S. 1 f.

⁹⁵ Vgl. dazu *Lāčplēsis*, Gesang II, Verse 715-753, und III, 248-265.

‚eigene‘ Seite gezogene Person, die zu ziehen lohnt, weil sie hilfreiches Wissen oder notwendige Fähigkeiten besitzt.⁹⁶ Wenn es stimmt, dass das Nationale das ins Öffentliche gespiegelte Private ist, dann dürfen wir hinter den ‚öffentlichen‘, staatsmännischen Figuren des *Lāčplēsis* und ihren Rollen Vorstellungen vom ‚privaten‘, familiären Rolleninventar der zukünftigen ‚Normalbürger‘ entdecken. Es sind die Rollen einer modifizierten *pater familias*-Struktur: Das genannte Figurengefüge des *Lāčplēsis* ist auf den Krieger und auf seinen Kampf hin konzipiert (Kruks: „The epic manifests the hero’s pathological narcissism: he accomplishes heroic deeds alone“⁹⁷); der Krieger führt und verteidigt die ‚Familie‘, die aus seiner klugen und Glück bringenden Frau, einer ehemaligen Feindin (wegen der Eifersucht, die Spīdālas Handlungen motiviert, ist sie eine ehemalige Nebenbuhlerin der Ehefrau; durch Todesangst wird sie geläutert und wechselt auf die Seite des Helden⁹⁸) und dem Freund, der mit ihm durch dick und dünn geht, besteht.

Wir wissen, dass Pumpurs für die Idee, ein ‚neues‘ Nationalepos zu schaffen, Vorbilder in Finnland und Estland hatte. Bereits vor längerer Zeit waren dort Elias Lönnrots Epos *Kalevala* (1835/1849) und Friedrich R. Kreutzwalds Versepos *Kalevipoeg* (1857–1861) erschienen.⁹⁹

„Zu Beginn der [18]70er Jahre erschienen in der lettischen Presse Artikel über das finnische *Kalevala* und den estnischen *Kalevipoeg*, die in erster Linie als nationale Volksepen angesehen wurden. Wohl im Zusammenhang damit reifte seit etwa 1873 in Pumpurs der Plan, auch ein lettisches Nationalepos zu schaffen. Seit 1876 wurde er durch die Lektüre der *Epischen Briefe* (1876) von W. Jordan (1819–1904) (...), dessen Behauptung, es gäbe nur vier Epen-Völker, die Inder, die Perser, die Griechen und die Germanen, er als Herausforderung betrachtete, in seinem Vorhaben noch bestärkt. Im Vorwort zur ersten Ausgabe seines Epos (...) polemisiert er gegen Jordan, indem er schreibt, er füge den vier genannten Völkern als fünftes das litauisch-lettische [!] Volk hinzu.“¹⁰⁰

⁹⁶ Kruks, *Epic* (wie Anm. 94), S. 3.

⁹⁷ Ebenda, S. 18.

⁹⁸ Vgl. *Lāčplēsis*, Gesang V, Verse 221–376, und Kruks, *Epic* (wie Anm. 94), S. 20.

⁹⁹ Vgl. Scholz, *Literaturen* (wie Anm. 81), S. 264 ff. (zu Lönnrot und seinem Werk), 267–276 (zu Kreutzwald und seinem Werk).

¹⁰⁰ Ebenda, S. 279 f. – Darüber hinaus vgl. Krišjānis Ancītis, A. Pumpura „Lāčplēša“ avoti un

Diese Polemik des Autors war es, die sein Epos in einen ‚nationalen Diskurs‘ stellte (im Sinne einer paratextuellen Rezeptionssteuerung), in dem es auch bis heute verblieben ist und weiterhin als aktuell erachtet wird. Pumpurs erzeugte einen Sinnzusammenhang, der es speziell für die „Litauer-Letten“ als Ethnos/Volk konfigurierte und eine ‚nationale‘ Geschichtsphilosophie der „Litauer-Letten“ konstituierte. Jordans laut geäußerte Vorstellungen waren nur die Spitze eines Eisbergs, der in einer Diskussion der damaligen Gesellschaft bestand, die ‚den Letten‘ eine heroische Vergangenheit durch die Evidenz fehlender ‚nationaler‘ (historischer) Epen absprach. Einige von Pumpurs‘ (heute meist eher vergessenen) ‚nationalen‘ Dichterkollegen gedachten deshalb mithilfe ihrer Kunst das Gegenteil erweisen zu können, und sie versuchten entsprechende Werke von ‚nationaler‘ Bedeutung zu schaffen. Dabei war man sich ‚untereinander‘ über die ästhetische wie inhaltliche Vorgehensweise (Zusammenfügen von Authentischem oder freie Rekonstruktion?) keineswegs einig – entsprechend vielfältig waren die Ergebnisse.¹⁰¹

Auch bezüglich *Lāčplēsis* fanden zeitgenössische Kritiker, dass das Werk kein „Volksepos“ (*tautas epus* – so hatte es Pumpurs im Untertitel genannt) sei,¹⁰² weil es nicht ‚aus dem Volk‘ stamme (also nicht im genügenden Maße auf gesammeltem Folklorematerial beruhe, wie es z.B. bei Lönnsrots oder Kreuzwalds Werken der Fall war). Alle Autoren, die das Werk als nationales akzeptieren, haben hingegen betont, wie stark Inhalt und Form des Werkes typisch lettisch seien, indem sie mal auf die Ähnlichkeit der Metrik der Epenverse mit denen der lettischen Volkslieder, mal auf die Historizität des Stoffes und mal auf die Lokalisierung der Personage und der Handlung in Lettland verwiesen.¹⁰³ In diesem Argumentationszusammenhang

paraugi [Quellen und Vorlagen von A. Pumpurs‘ „Lāčplēsis“], in: Celi (1939), H. 9, S. 249-283 (wiederabgedruckt in: Latviešu literatūras kritika. Rakstu kopojums [Die lettische Literaturkritik. Eine Schriftensammlung]. Bd. 4, Rīga 1960, S. 121-158).

¹⁰¹ Latviešu literatūras vēsture (wie Anm. 83), S. 549-554; Scholz, Literaturen (wie Anm. 81), S. 276-279.

¹⁰² Genaueres siehe Latviešu literatūras vēsture (wie Anm. 83), S. 556 f.

¹⁰³ Z.B. in jüngerer Zeit: Latviešu literatūras vēsture trīs sējumos [Lettische Literaturgeschichte in drei Bänden], hrsg. v. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts. Bd. 1: No rakstītā vārda sākumiem līdz 1918. gadam [Von den Anfängen des geschriebenen Wortes bis zum Jahre 1918]. Rīga 1998, hier S. 172-176; Scholz, Literaturen (wie Anm. 81), S. 280 f. bzw. 282 f. (mit weiterführender Literatur, die das genaue Verhältnis von Vorlagen und Eigendichtung behandelt). Für die dargestellte Geschichte ist die historische Quelle im Wesentlichen *Henrici Chronicon Livoniae* (ediderunt Arbusow et Bauer. 2. Aufl., Hannover 1955). Es gab z.B. eine Ausgabe „Reval (heute: Tallinn) 1867“, die Pumpurs gekannt haben könnte.

ist auch die Rückführung des von Pumpurs erzeugten Stoffes auf (damals wohl noch) rekurrentes Sagenmaterial zu sehen; nicht nur Pumpurs hatte seinen Kritikern damit den Wind aus den Segeln nehmen wollen bzw. können, sondern noch heute verleiht der Konnex von Sage und Werk dem Epos Authentizität und Volkstümlichkeit. Dass die Verfechter des Epos bis heute glauben, sich gegen eine Kritik an Authentizität und Volkstümlichkeit von Stoff oder Gestaltung absichern zu müssen, ist interessant.¹⁰⁴ Es liegt an ihrem bereits in anderem Zusammenhang erwähnten „ethnischen Argumentationshebel“ im Zusammenspiel mit der Tatsache der Diskutierbarkeit dessen, was ein Nationalepos sei – und also mehr an ihren eigenen Maßstäben als an der Sachlage. Denn zu glauben, das Nationalepos könnte demontiert werden, nur weil hier ein Metrum eher klassisch, dort eine Figur nicht historisch verbürgt oder der Stoff weder authentisch noch volkstümlich sei,¹⁰⁵ wäre ein Irrtum. Denn:

„Ausschlaggebend für den Erfolg des Epos war ohne Zweifel die Verherrlichung der nationalen Vergangenheit, die Darstellung der moralischen Überlegenheit der Letten gegenüber ihren Unterdrückern (...) und die Hoffnung auf ein Wiedererstehen des lettischen Volkes in Freiheit, die in den letzten Versen¹⁰⁶ geweckt wird. Das waren Elemente, die auch auf die Situation zu Ausgang des 19. Jahrhunderts übertragen werden und die der lettischen nationalen Bewegung neue Impulse verleihen konnten.“¹⁰⁷

Diese drei politischen Funktionen – Verherrlichung der nationalen Vergangenheit, Darstellung moralischer Überlegenheit, Hoffnung auf ein Wiedererstehen des lettischen Volkes – hätte es auch erfüllen können, wenn es im Hinblick auf Authentizität und Volkstümlichkeit mehr oder weniger ‚frei erfunden‘ gewesen wäre. Natürlich war auch

¹⁰⁴ Vgl. Vaira Vike-Freiberga, Andrejs Pumpurs's *Lāčplēsis* (...): Latvian national Epic or Romantic Literary Creation?, in: National Movements (wie Anm. 7), S. 523-536.

¹⁰⁵ Kruks, Epic (wie Anm. 94), S. 5, fasst es so zusammen: „Without great success, Pumpurs tried to imitate Latvian folk song meter. His pantheon of pagan gods was a pure invention. What is more, he was not entirely knowledgeable about the historical reality he sought to depict.“

¹⁰⁶ „Die letzten Verse des Epos lauten: ‚Und einmal wird der Augenblick kommen,/ Wenn er (scil. Lāčplēsis) seinen Feind/ Allein nach unten stoßen/ Und ihn im Abgrund ertränken wird –/ Dann werden neue Zeiten für das Volk erblühen,/ Dann wird es frei sein.“ Scholz, Literaturen (wie Anm. 81), S. 282.

¹⁰⁷ Ebenda, S. 283.

die Tat seines Erschaffens als solche wichtig; denn wenn auch nicht so sehr wie die estnischen und finnischen Epen aus dem Volk selbst kam, so war es doch ein ‚Epos für das Volk‘. Und vor allem für ‚das Volk‘ in seiner damaligen Gegenwart. Denn dem Werk liegt eine gleichnishafte Konzeption zu Grunde: Zwar spielt die Handlung im 13. Jahrhundert, doch soll sie auf die gesellschaftlichen Verhältnisse des 19. Jahrhunderts bezogen werden und sie kommentieren. So konstituiert *Lāčplēsis* folgende ‚nationale‘ Geschichtsphilosophie: Die Letten seien immer weniger Herren im eigenen Lande, weil von außen unmenschliche Aggressoren angerückt seien, die den Letten mit Waffengewalt und List, aber auch mithilfe des Glaubens Land und Einfluss streitig machten; Verräter, Hexen (die, die mit dem Teufel paktieren, böse Menschen) und ‚Politiker-Modernisierer‘ (Führer, die sich von der Kultur der Aggressoren verführen lassen) in den eigenen Reihen der Letten spielten den Aggressoren in die Hände; dagegen habe der Held *Lāčplēsis* auf allen Ebenen mit entsprechenden Waffen und in diversen Abenteuern-Aventuren zu kämpfen (das Ende ist offen, d.h. der Kampf wird andauern). Ob diese Philosophie (dieses Narrativ) die Verhältnisse in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts adäquat kommentiert, sei dahingestellt. Allerdings hat sie ein visionäres Moment, das die Ereignisse des 20. Jahrhunderts vorausszusehen scheint. Immer wieder neue Aggressoren überfielen das Land, und so blieb das positive Rolleninventar des Epos aktuell: Mal sollte der Krieger, um den sich alles dreht und auf dem alle Hoffnungen ruhen (er ist wie Moses, der bekanntlich die Israeliten aus der Knechtschaft ins Gelobte Land führte, ein Findelkind), für die eine, mal für die andere Seite kämpfen – aber dabei (angeblich) immer *pro Latviā*.¹⁰⁸

Um nun die drei rezeptiv-politischen Funktionen zu erfüllen und um im Sinne einer Nationalisierung zu wirken, musste *Lāčplēsis* genügend der genannten modellbildenden Momente für den Nationalisierungsprozess bereithalten. Da wären – ohne Rücksicht darauf, ob es sich dabei um Pumpurs’ Ideen oder um damals bereits rekurrente handelt – im Text zu finden:

(A) Das (familiäre) Private als Refugium oder vermittelnder Bereich steht interessanterweise *nicht* im Vordergrund der dargestellten Welt des *Lāčplēsis*. Dass es nicht so ist, hängt ohne Zweifel mit den monomorphen Rollen der zentralen Figuren zusammen, die keine oder nur „fragmented families“ haben: „The main female characters – Laimdota and Spīdola – are motherless. *Lāčplēsis*’s own origins are unclear.

¹⁰⁸ Vgl. die Beispiele bei Kruks, *Epic* (wie Anm. 94), S. 8 ff.

Nothing is known about his father. His mother is a bear (...) it is said that the sage Vaidelots had taken the suckling child from his bear mother.“¹⁰⁹

Die ‚moderne‘ Privatheit realisiert sich aber vor allem familiär. Die Figur des Lāčplēsis geht wie erwähnt ganz in der Rolle des nationalen Heroen auf – diese Rolle kennt *per definitionem* keine Privatheit. Seine Ehe mit Laimdota ist unter beziehungstherapeutischem Blickwinkel eine Farce. Das Private als Refugium gegen die sozialen Ansprüche finden wir indessen bei den Göttern: Staburadze berichtet der Götterversammlung, wie sie Lāčplēsis ‚für sich‘ gerettet hat, und möchte von Pērkons die Erlaubnis, dass Lāčplēsis nicht das übliche Schicksal derer, die in den Strudel fallen, erleidet.¹¹⁰ Das wird ihr gewährt. Ein anderer Fall: Spīdala führt ihr Hexendasein verborgen vor den Augen der Eltern und aller anderen Menschen aus; um böse sein zu können,¹¹¹ fliegt sie des Nachts zu einer Teufelsgrube, wo sie sich mit anderen Hexen und „Krummmütze“ selbst (Likcepure, d.i. der Teufel) trifft.¹¹² Und ein dritter Fall: Nachdem die Letten unter Führung von Lāčplēsis mehrere Besitzungen zurückerobert haben, um das befreite Land den Bauern zurückzugeben,¹¹³ kann dem Militärführer des Ordens, Dietrich, nur noch eine List helfen. Von Kangars will er das Geheimnis von Lāčplēsis’ Kraft wissen. Diese Tat, die unter ‚öffentlichem‘, ‚nationalem‘ Blickwinkel ein Verrat ist, findet in Kangars’ Haus statt, wo er in Dietrichs Beisein einen prophetischen Zauber betreibt. Dabei thematisiert Kangars den ‚öffentlichen‘, ‚nationalen‘ Blickwinkel selbst, als er sein Handeln mit den Worten rechtfertigt, er werde als Verräter verflucht werden, doch sei der Böse immer wieder gezwungen, böse zu handeln.¹¹⁴

(B) Dieses Moment ist latent im Epos vorhanden. Schon Gott Pērkons zieht im ersten Gesang eine klare Trennlinie: Auf der einen Seite stehen sie (die Götter), die Letten, der alte Götterglaube, in der Mitte stehen ihr Schicksal (irgendwann durch das Christentum ersetzt zu werden), Christus’ Lehre (die gut ist, aber:), auf der anderen Seite

¹⁰⁹ Ebenda, S. 22.

¹¹⁰ *Lāčplēsis*, Gesang I, Verse 165-208.

¹¹¹ Das Bösesein wird im Text zunächst so dargestellt: Spīdala ruft (oder erschafft) in einer magischen Handlung einen Mann (es wird deutlich: einen Teufel) herbei, mit dem sie beischläft; sie vollzieht zusammen mit anderen diverse magische Rituale; und sie ist dabei, als Kangars, ein berühmter Heiliger, geopfert werden soll (er entpuppt sich dann aber als Diener des Teufels und erneuert seinen Pakt mit ihm).

¹¹² *Lāčplēsis*, Gesang II, Verse 343-550.

¹¹³ Ebenda, VI, 631-674.

¹¹⁴ Ebenda, VI, 853-974 (Verrat insgesamt), 939-960 (Kangars’ Prophezeiung).

stehen die Verbreitung des Christentums, die vielen anderen Ziele der Missionierenden, die Versklavung der Letten (als Folge der Mission).¹¹⁵ Zahlreiche Nebenepisoden beinhalten die Darstellung von Bräuchen, Glaubenspraktiken oder Festivitäten;¹¹⁶ diese ‚Folklore‘, bei der Pumpurs teils Bekanntes, teils in seinen Augen Wünschenswertes darstellt, charakterisiert im Epos die Gruppe der ‚Letten‘.

(C) Das Spiel der Identifikationen zeigt vor allem die Figur Spīdala. Sie steht ja zunächst auf der falschen Seite, aber nicht direkt bei den Deutschen, sondern aus Eigennutz (Lāčplēsis verführen) und Machtinteresse (Zauberkräfte) paktiert sie mit dem Teufel/Bösen. Nach Besiegung aller Intrigen bereut sie ihr früheres Tun, bekennt alle Untaten und anerkennt Lāčplēsis als Sieger.¹¹⁷ Der Erzähler konstruiert insofern einen sinnvollen Lebenslauf daraus, als Spīdala, nachdem Lāčplēsis in der Lage war, ihren Vertrag mit dem Teufel zu beenden, Lāčplēsis’ versteinerten Gefährten wiedererweckt (darunter Koknesis und Laimdota)¹¹⁸ und eine Beziehung (und später Ehe) mit Koknesis eingeht,¹¹⁹ welcher angesichts der Hochzeit von Lāčplēsis und Laimdota sonst leer (Eifersucht!) ausgehen würde (das bedeutete in der Logik der Figurenkonzepktion des Epos auch, dass er ohne eigene Glücksbringerin dastünde).

(D/E) Multiple Identifikationen und Identitätskrisen treten nicht auf, weil Pumpurs eine Schwarz-Weiß-Malerei von Gut (Letten) und Böse (Teufel, Deutsche) bevorzugt. Auch individuelle Lebens-Lösungen sind nicht Pumpurs’ Sache (vgl. dazu auch Pkt. A und die Lehren Widwuds¹²⁰).

(F) Wenn wir bei Lāčplēsis & Co. das Private suchen, dann werden wir im Epos nicht fündig (vgl. Pkt. A). Es gibt jedoch ein Moment

¹¹⁵ Ebenda, I, 57-112.

¹¹⁶ Z.B. ebenda, III, 224-265 (Wechselgesang zwischen Mädchen und Jungen von Lobliedern nach Lāčplēsis’ Kampf mit dem estnischen Riesen Kalapuisis [d.i. Kalevipoeg]); III, 434-691 (Laimdota liest aus den Weisheiten der alten, durch Lāčplēsis geretteten Manuskripte des Burtnieks-Schlusses vor: a. Aithologie der Landnahme des Burtniekstammes am Baltischen Meer [d.i. die Ostsee]; b. Kosmogonie von Göttern, Natur, Menschen und Teufel; c. die Lehren Widwuds [u.a.: Weg des Menschengeschlechts zur Vollkommenheit durch das Volk, nicht durch den Einzelnen, Wille des Volkes ist Gottes Wille, Warnung vor Verführungen zum Vorteil bestimmter Schichten]); III, 692-741 (das Korndarren-Reinigungsfest, das Fest der zurückgekehrten Ahnen); VI, 1-132 (das Ligo-Fest in einem religiösen, ‚archaischen‘ Kultzusammenhang); VI, 377-479 (die Hochzeit von Lāčplēsis und Laimdota); VI, 761-798 (Lāčplēsis’ Siegesfeier).

¹¹⁷ *Lāčplēsis*, Gesang V, Verse 221-313.

¹¹⁸ Ebenda, V, 361-376.

¹¹⁹ Ebenda, V, 473-558.

¹²⁰ Vgl. Anm. 116.

im erzählten Geschehen des *Lāčplēsis*, durch das der Held Ansprüche, die sich aus seiner früh abgesprochenen, glück- und lohnverheißenden Bindung an Laimdota ergeben,¹²¹ meiden kann und das deshalb eine ähnliche Funktion wie das Private erfüllt. Schon Kruks hat treffend bemerkt:

„He [Lāčplēsis] avoids situations where he would have to make a subjective decision. In the Latvian epic, warriors are not in a hurry to fulfill their duty. Instead, when Lāčplēsis's beloved Laimdota is stolen, he first grows despondent and locks himself in his stepfather's castle, then spends a lot of time traveling to distant lands and visiting enchanted islands before calling off a rescue attempt and returning home.“¹²²

Diese ‚Umwege‘ sind allerdings interessant. Sie sind nicht wie in den mittelalterlichen Epen als Quest des Helden zu erklären:

„Lāčplēsis does not demonstrate skills associated with learning from social contacts, from helping others, or from the necessities of everyday life (...) Lāčplēsis does not hasten to fulfill his duty because he is already a hero by definition [i.e. by prophecy and will of gods]. In Rainis's words, ‚His fate is to become a hero.“¹²³

Lāčplēsis will sich durch die ‚Umwege‘ ablenken. Denn Kangars hatte ihm nach dem unbemerkten Verschwinden von Laimdota und Koknesis (sie wurden entführt)¹²⁴ eingeflüstert, beide seien aus gegenseitiger Liebe durchgebrannt.¹²⁵ Darauf fällt Lāčplēsis tatsächlich herein, dann in Agonie und schließlich in leeren Aktivismus (‚Umwege‘).¹²⁶ Durchlebt er eine innere Krise und ist also *sie* die Ursache der abenteuerlichen ‚Umwege‘? In der Logik des erzählten Geschehens vermeidet Lāčplēsis jedoch auf diese Weise die zwangsläufigen Konflikte mit den Deutschen, mit Koknesis (den er ja für Laimdotas Liebhaber

¹²¹ Vgl. die Textstellen, die in Anm. 95 genannt werden.

¹²² Kruks, *Epic* (wie Anm. 94), S. 19.

¹²³ Ebenda, S. 18 f.

¹²⁴ *Lāčplēsis*, Gesang III, Verse 761-778.

¹²⁵ Ebenda, III, 853-899.

¹²⁶ Fairerweise muss man sagen, dass es an *anderer* Stelle über Lāčplēsis' Verhalten heißt, er würde dem vermeintlichen Paar nach Deutschland hinterher reisen, um Laimdota zu suchen, bloß würden Stürme sein Schiff vom Kurs bringen. Ebenda, IV, 483-494.

hält) und ggf. auch mit Laimdota selbst (wenn sie Koknesis freiwillig gefolgt sein sollte), und er weicht dem Beweis aus, den zu erbringen einfach jeder von einem ‚wahren‘ liebenden Mann und zukünftigen Ehemann in dieser Situation erwarten würde, nämlich den Versuch der Rückeroberung der holden Laimdota. Lāčplēsis’ ‚Refugium‘, um diesen Ansprüchen auszuweichen, ist ganz im Sinne des Figurenkonzeptes, in dem er den Typ *Krieger* vertritt, kein Privates, sondern eine Irrfahrt mit Aventuren (etwas, das in der *Odyssee* noch eine grausame Strafe der Götter war). Er begibt sich in die Welt, um sich und seine Probleme zu fliehen. Ironie des (erzählten) Schicksals ist es, dass er gerade dadurch am Ende auf Koknesis, Laimdota und Spīdala trifft.

(G) Da das Figurenkonzept des Epos gleichnishaft gestaltet ist, spielen in ihm Massen eine geringe Rolle. Sie finden am Rande Erwähnung – als Feiernde oder Kriegführende. Die ideellen ‚Forderungen‘ anderer Gruppen wehrt aber Lielvārds in einer langen Rede zur Lage der ‚Nation‘ ab.¹²⁷ Lielvārds geißelt in ihr Kaupos *appeasement*-Ideologie und das Verhalten der Kreuzritter. Wenn dabei die Konstruktion von Privatem eine Ursache spielen sollte, dann in der Darstellung des individuellen Bedrohungsszenarios, das im Epos den finalen, kollektiven Kriegszug gegen die deutschen Ritter rechtfertigt: Lielvārds *selbst*, der ein Krieger-Fürst ist, sollte degradiert werden, *seine* Burg wurde geplündert, er floh mit *seinen* Leuten an die Gauja, wo sich alles wiederholte etc. Logischerweise ist die Darstellung von Lielvārds’ Individualität nicht familiär-privat im Sinne der *civil society* ausgestaltet, sondern vom Offiziers- und Kriegerdasein geprägt.

(H) Hierher gehört der oft zitierte, letzte Abschnitt des Epos, der märchengleich ein Und-wenn-Lāčplēsis-nicht-gesiegt-hat-dann-kämpft-er-noch-heute beinhaltet. Er beinhaltet zugleich den Appell, den Nationalstaat zu erkämpfen, denn an dem Tag, an dem der Feind besiegt werden würde, würden neue Zeiten anbrechen und würde das Volk frei werden.¹²⁸ Die gewünschte Alternative, das Bild des Nationalstaates (das „freie Volk“), das das Epos selbst nicht explizit zeichnet, ergibt sich aus der Logik der dargestellten Welt, wie Pumpurs sie ausschmückt: Die vier Figurentypen in ihrer Ausrichtung auf den Helden, ihre ‚folkloristischen‘ Lebensumstände in einer frühfeudalen¹²⁹ Gesellschaftsstruktur, Ehen als soziale Beglückungsinstitutionen, Ir-

¹²⁷ Ebenda, VI, 148-304.

¹²⁸ Ebenda, VI, 1125-1160.

¹²⁹ Vorstellungen, die im dritten Gesang geäußert werden, zeugen von Pumpurs’ Demokratieverständnis: Die Fürsten werden vom Volk gewählt. Vgl. dazu auch Vāvere, Konstruktion (wie Anm. 90), S. 24.

relevanz von Kinder- und Jugendzeit, einhellige Meinung im ‚Inneren‘ der Gesellschaft (bei gleichzeitiger Existenz von Meinungsführern im Thing), ein polymorpher, prächristlicher Götterglaube (angeblich tolerant, aber:), konsequente Vernichtung von ‚äußeren‘ Gegnern und des Bösen durch den Helden und – falls das nicht klappt – Tod für ihn und seine Frau. Dafür lässt Pumpurs *Lāčplēsis* kämpfen. Welche Verhältnisse des 19. Jahrhunderts rechtfertigten ein solches alternatives Gesellschaftsmodell?

(I/J) Die Letten sind im Epos latent als Volk begriffen, vor allem im Gegensatz zu den Deutschen. Die positiven Figuren, *Lāčplēsis*, seine Getreuen und die anderen, *sind* Letten. Die Ausgangssituation des Epos ist gerade der ‚kulturelle‘ Konflikt mit ‚den Deutschen‘ (vgl. auch Pkt. A). Die von Laimdota offenbarten Lehren Widwuds beinhalten, dass der Weg des Menschengeschlechts zur Vollkommenheit durch das Volk, nicht durch den Einzelnen führe und dass der Wille des Volkes Gottes Wille sei.¹³⁰ In Bezug auf die Ausgangssituation und ihren Konflikt ist damit klar, dass der Erzähler keine individuellen Lösungen sieht, sondern nur die, eine lettische Nation/ein lettisches Volk zu sein bzw. zu bleiben.

(K) Blutsverwandtschaft steht nicht im Vordergrund der Darstellung des Epos. Da die Handlung aber in einer Welt mit frühfeudalen sozialen Strukturen situiert ist, ist Blutsverwandtschaft den Auffassungen von „die Letten“ und „das Volk“ implizit.

(L/M/N/O) Dass das Epos den politischen Kulturbegriff bedient, indem es der lettischen Kultur eine bestimmte Gestalt gibt bzw. unterlegt, sollte bis hierhin deutlich geworden sein. Von seiner ‚politischen‘ Inszenierung im Zusammenhang mit dem Sängerfest war bereits die Rede. Zur Politizität des Werkes gehört auch seine ‚öffentliche‘ Rezeptionsgeschichte, welche hier nicht erörtert werden kann.¹³¹ Dass Pumpurs’ Epos Teil der ethnogenetischen Geschichtsgestaltung geworden ist, ergibt sich aus der (vermeintlichen) literarischen Lücke, die es dann ja tatsächlich füllte,¹³² und in seiner ‚nationalen‘ Geschichtsphilosophie, die es (erfolgreich) vermittelt hat. Unter sie fällt nicht nur die ‚nationale‘ Bewertung der historischen Vorgänge,¹³³ sondern auch die Modellierung von sozialen Prototypen, ihrer Rolle in der (zukünftigen) Geschichte des Volkes und dem ‚Charakter‘ die-

¹³⁰ *Lāčplēsis*, Gesang III, Verse 627-684.

¹³¹ Vgl. dazu aber Kruks, *Epic* (wie Anm. 94), S. 6-14.

¹³² Vgl. Vike-Freiberga, *Pumpurs’ Lāčplēsis* (wie Anm. 104), S. 523 f.

¹³³ Vgl. ebenda, S. 528 f.

ser Geschichte: Das eigene Volk garantiert die Vollkommenheit der Letten (Daseinsberechtigung) und ist göttlich; es wird von seinen Göttern beschützt, aber befindet sich gegenwärtig in einem ‚jahrhundertlangen‘ Zustand der Unterdrückung (Schicksalsgemeinschaft), aus dem es sich durch offenen Kampf und Selbstbesinnung auf vorchristliche Traditionen schon z.T. befreit hat und noch bis zur Gänze wird befreien können (Kulturentstehungstheorie, Gesellschaftsumgestaltung); die lettischen Helden-Männer befinden sich deshalb in einem permanenten Kriegszustand (moderner Mythos, erwünschtes Sozialverhalten).

Diese Aspekte konnte Józef Ignacy Kraszewskis (1812–1887) Versepos *Witoloranda* (Wilno 1846)¹³⁴ nicht in gleicher Weise bedienen. Für die Literaturgeschichtsschreibung, die auch heute noch in Europa nationalsprachlich orientiert ist, besteht mit der Rezeption von Kraszewskis *Anafielas* als möglichem neoepischen Werk für Litauen und seinen Nationalisierungsprozess im 19. Jahrhundert ein grundsätzliches Problem: Wie hätte ein polnischsprachiges Werk ein litauisches Nationalepos werden können? Diese Frage kann man im Nachhinein, heute, am Ende des Nationalisierungsprozesses, natürlich nicht mehr beantworten. Aber wenn man einmal davon ausgeht, dass es möglich gewesen wäre, so muss man mit Nachdruck darauf verweisen, dass es nicht nur äußere Umstände waren, die dies verhinderten. So bemerkte bereits Scholz:

„Ebenso wie in Estland und Lettland gab es (...) auch in Litauen zahlreiche Sagen und Märchen, in denen den estnischen und lettischen Stoffen vergleichbare enthalten waren, so daß nicht der Mangel an solchen Texten der Grund dafür sein kann, daß

¹³⁴ Es handelt sich dabei um den ersten Teil seiner Trilogie *Anafielas*. Sie erschien in der Reihenfolge der Erstauflagen der „Lieder“ (*pieśni*), wie Kraszewski die drei Teile bezeichnete: Wilno 1840 (*Witoloranda*), Wilno 1843 (*Mindows*) und Wilno 1845 (*Witoldowe boje*). *Witoloranda* erschien dann ‚Wilno 1846‘ in zweiter, umgearbeiteter und erweiterter Fassung. Ich beziehe mich im Folgenden auf diese zweite Auflage. Sie ist in 20 Kapitel eingeteilt, jedoch ohne Überschriften oder Zählung. Um das Auffinden zitierter Passagen zu vereinfachen, benutze ich wie bei *Lāčplēsis* eine Kapitel- und Verszählung. Dabei finden sich in der benutzten Ausgabe Kapitel I auf den Seiten 1-27, Kap. II auf den S. 28-33, Kap. III auf den S. 34-42, Kap. IV auf den S. 43-46, Kap. V auf den S. 47 ff., Kap. VI auf den S. 50-54, Kap. VII auf den S. 55-76, Kap. VIII auf den S. 77-95, Kap. IX auf den S. 96-102, Kap. X auf den S. 103-137, Kap. XI auf den S. 138-153, Kap. XII auf den S. 154-162, Kap. XIII auf den S. 163-185, Kap. XIV auf den S. 186-207, Kap. XV auf den S. 208-227, Kap. XVI auf den S. 228-241, Kap. XVII auf den S. 242-252, Kap. XVIII auf den S. 253-276, Kap. XIX auf den S. 277-280 und Kap. XX auf den S. 281-284.

es zu Versuchen einer Rekonstruktion alter epischer Lieder nicht gekommen ist. Der Grund hierfür wird darin zu suchen sein, daß es im Litauen des 19. Jahrhunderts solche Texte in polnischer Sprache gab.¹³⁵

Diese mochten das Publikum unterhalten und seine Wünsche – eine gewisse Nachfrage nach Epen einmal vorausgesetzt – befriedigen. Aber dem Nationalisierungsprozess waren diese Texte nicht in gleicher Weise förderlich wie das estnische und lettische Neoepos, da sie die politisch-mentale Relevanz erzeugenden Kriterien A bis O nicht erfüllten. Mit anderen Worten: Werke wie Kraszewskis *Witoloranda* zielten auf eine ganz andere Gruppe ab als Werke wie *Lāčplēsis*. Nach dem Ethos dieser Gruppe war, auch wenn Litauen ihre Heimat und ihre Herkunft bedeutete, *Witoloranda* sprachlich nicht ‚andersartig‘, sondern genau richtig. Für die Gruppe derjenigen Litauer aber, die die Lösung ihrer Probleme in einem litauischen Ethnos sahen, war *Witoloranda* nicht nur sprachlich falsch, sondern auch inhaltlich unbefriedigend.

Nachdem die litauische Ethno-Gruppe sich konstituiert hatte, interessierte man sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts durchaus für Kraszewskis Opus – in Übersetzung! Ein übersetzter Auszug aus *Witoloranda* erschien 1859 in einem Kalender; 1881/82 folgte in Poznań eine vollständige Übersetzung der *Witoloranda* ins Schematische (Litauische) in zwei Teilen, die Andrius Vištelis¹³⁶ verfertigte hatte; ein übersetzter Auszug aus dem dritten Teil der Trilogie erschien 1885 in der Zeitschrift *Auszra*.¹³⁷ Es ist ja ureigenstes Anliegen der Translatorik zu zeigen, dass „Übersetzen“ nicht einfach nur ein Austausch von grammatischen und lexikalischen Einheiten unter Berücksichtigung syntaktischer Strukturen meint. Es wäre also naiv zu glauben, die Übersetzer der *Witoloranda* ins Litauische hätten ihre Übersetzung nicht auch ‚kulturell überarbeitet‘ und so an ihr Gruppenethos angepasst. Ein ausführlicher Vergleich der Ausgangs- und Zielsprachlichen Texte bleibt ein Desiderat. Lesen wir stattdes-

¹³⁵ Scholz, *Literaturen* (wie Anm. 81), S. 284. Auf S. 284 f. bringt er auch eine kurze Inhaltsangabe zum ersten Teil der Trilogie, zur *Witoloranda*.

¹³⁶ Poln. Namensform: J.A. Wysztelewski. Die Übersetzung erschien unter dem Pseudonym „J.A.W. Lietuwis“.

¹³⁷ Zu diesen und anderen Übersetzungen der Trilogie vgl. *Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut“* [Bibliografie zur polnischen Literatur „Neuer Korbut“], hier Bd. 12: Józef Ignacy Kraszewski. Kraków 1966, hier S. 45. Erste Übersetzungen der *Witoloranda* erschienen bereits 1841 (eine Übersetzung ins Russische), also sofort nach Erscheinen der ersten Auflage des Originals.

sen etwas von der Beurteilung der Vištelis'schen Übersetzung durch einen Zeitgenossen:

„C. Jurkschat (1852–1915), Pastor zu Saugen in Preussisch-Litauen, hat in zwei Aufsätzen in den *Mittheilungen der Litauischen Litterarischen Gesellschaft*¹³⁸ diese Übersetzung besprochen. Interessant sind seine Bemerkungen über den Autor des Epos: Ist es doch kein geringerer als Dr. J.J. Kraßewski, der berühmte polnische Dichter, der es unternommen hat, die Traditionen seines geliebten Volkes dichterisch zu verarbeiten (...) Der Sohn Litauens brannte vor Verlangen, seinem Stammvolk in seiner Sprache zu dienen, aber er vermochte nicht es darin auch nur zu einiger Fertigkeit zu bringen (...) Welch tragisches Verhängnis trifft Litauens Volk! Seine besten und begabtesten Männer giebt es fremden Nationen hin, die dann auch ihrn Namen entsprechend wandeln; das Volk selbst hat nichts von den Erzeugnissen des Geistes [seiner] Söhne, noch auch fällt der geringste Bruchteil ihres Ruhmes auf den Stamm zurück. (...) So ist die ganze Witolorausda eine dichterische Verknüpfung alter litauischer Sagen und Lieder zur Verherrlichung des berühmtesten Litauergeschlechts [d.i. das der Radziwiłłs] von dem National=Litauer Dr. Kraszewski, der aber nicht mehr im stande war, litauisch zu dichten, sondern zu seinem eigenen Leid alles polnisch schreiben musste. Ohne Zweifel beruhen alle Materialien der ganzen Dichtung (...) auf Studien Kraszewskis in bezug auf (...) Sitten und Gewohnheiten des Litauerstammes in Rußland.“¹³⁹

An Jurkschats Beurteilung sind zwei Aspekte interessant. Erstens seine (in unseren Augen) heterogene Zuordnung der Person Kraszewskis zu einem bestimmten Volk/Nation einerseits und seine Differenzierung gesellschaftlicher Größen in „Geschlecht“, „Stamm“ und „Russland“. Kraszewski ist „der berühmte polnische Dichter“, „National=Litauer“, „Sohn Litauens“, der über „sein geliebtes Volk“ (das ist das in Litauen!) schreibt, aber Litauisch nicht beherrscht; das ist ein „tragisches Verhängnis“ für „Litauens Volk“, da seine Glieder unter „fremden (!) Nationen“ (das ist im Falle Kraszewskis Polen!) geführt werden; das Werk verknüpft „alte litauische Sagen und Lieder“, aber

¹³⁸ I (1883), S. 407-410, und IV (1899), S. 315-324 (mit ausführlicher Inhaltsangabe des Epos).

¹³⁹ Scholz, *Literaturen* (wie Anm. 81), S. 285 f.

gilt den Radziwiłłs, dem „berühmtesten Litauergeschlecht“. Dieses anscheinende ‚Durcheinander‘ der Zuordnungen erklärt sich aus dem Widerstreit verschiedener Prinzipien bzw. Kategorien, wie ich es oben darzustellen versucht hatte – mal geht es um die ständische Tradition (Kraszewskis und Radziwiłłs als *gentes lithuanorum* usw.), mal um die ethnische Sicht (Kraszewski als Litauer, der kein Litauisch kann, Polen als fremde Nation usw.).

Die Gesellschaft ist dabei bei Jurkschat dreifach gegliedert: a.) das „geliebte Volk“ mit seinen Traditionen, das „Stammvolk“ mit seiner Sprache (Litauisch), „Litauens Volk“ mit den besten Männern, das „Volk selbst“ mit seinen gestreichten „Söhnen“, das als „Stamm“ nichts von ihnen hat, b.) das „berühmteste Litauergeschlecht“, die Radziwiłłs, eine bestimmte Magnatenfamilie also, und c.) der „Litauerstamm“, der sich „in Russland“ (und nicht in Preußen) befindet, also „Russland“ als umfassendes Gebilde, in dem sich alles zuträgt. Wieder geht es im Sinne meiner bisherigen Ausführungen um verschiedene Gliederungsprinzipien – um die Staatsmacht, die monarchisch-territorial gedacht ist (Russland vs. Preußen), um eine Gesamtheit *ethnisch* gleicher Individuen (das litauische Volk, der litauische Stamm, deren Söhne) und um ein „Geschlecht“, das adelig-familiär konstituiert ist. Offensichtlich werden diese Begriffe bzw. impliziten Vorstellungen von Jurkschat noch nicht sich gegenseitig ausschließend (also im Sinne von ‚klaren‘ Definitionen) gedacht, weshalb bei ihm weder „Volk“ und „Adel“ noch „ethnisch litauisch“ und „polnischsprachig“ einen kontradiktorischen Gegensatz bilden, auch wenn er pathetisch bedauert, dass Kraszewski nicht Litauisch schreiben konnte.

Der zweite interessante Aspekt an Jurkschats Beurteilung ist die Authentizitätsbehauptung („Materialien“, „Studien Kraszewskis“), von der ja auch schon oben im Falle *Lāčplēsis* die Rede war. Von Kraszewski gibt es eine Reihe von sehr reichhaltigen Werken zur litauischen Geschichte, die etwa in der selben Zeit wie *Anafielas* erschienen (so z.B. *Wilno od początków jego do roku 1740* [Vilnius von seinem Anfang bis auf das Jahr 1740]. 4 Bde., Wilno 1840–1842; *Litwa: starożytne dzieje, ustawy, język, wiara, obyczaje, pieśni, przysłowia, podania itd.* [Litauen: Frühgeschichte, Gesetze, Sprache, Glauben, Gebräuche, Lieder, Sprichwörter, Sagen usw.]. 2 Bde., Warszawa 1847–1850; *Litwa za Witolda, opowiadanie historyczne* [Litauen zur Zeit Vytautas’,¹⁴⁰ historische Erzählung]. Wilno 1850); Kraszewski

¹⁴⁰ Es handelt sich um den bekannten litauischen Großfürsten dt. Witowt der Große, poln. Witold Wielki, lit. Vytautas Didysis († 1430), der den Titel von 1392 an trug. Auch Kra-

war also mit der historischen Materie vertraut.¹⁴¹ Dennoch – ähnlich wie im Falle *Lāčplēsis* – darf man eben *keine* allzu große historische Korrektheit von seiner Trilogie erwarten. Erstens war die damalige historische Forschung nicht von der Art: Den Stoff für *Anafielas* hat Kraszewski der Geschichte Litauens von Teodor Narbutt entnommen, *Dzieje starożytne narodu litewskiego* (9 Bde., Wilno 1835–1841), die viel Erfundenes enthält;¹⁴² Kraszewski selbst verweist in *Witoloranda* nur auf die Chronik von Strykowski (1582; ed. Bohomolec, Warszawa 1766) – aber der dritte Teil der Trilogie ist quasi eine Nacherzählung der dort gegebenen Historie. Zweitens war es nicht das Ziel eines Epos, ein ‚präzises‘ Geschichtswerk zu sein oder eine Darstellung ‚echter‘ Sitten abzugeben. Historie und Bräuche geben, wie wir anhand *Lāčplēsis* bereits gesehen haben, nur die Folie für viel grundlegendere Zusammenhänge von Gesellschaft und Menschsein ab. Die mythische und historische Vergangenheit soll bei Kraszewski vor allem den Wert ästhetischer Ursprünglichkeit, des Wunderbaren und des Märchenhaften besitzen. Eine Einfachheit ethischer Vorstellungen, die sich auf das Recht zur Rache stützen, die Poesie des Heidentums sowie Krassheit und Reichtum menschlicher Natur charakterisieren die Trilogie.¹⁴³ Dies erinnert an die Gestaltung vieler anderer romantischer Werke.

Wahrscheinlich führte der relative Erfolg der *Witoloranda* dazu, dass Kraszewski deren Text umarbeitete und erweiterte. Die in den Text eingestreuten Totenklagen (*raudos*) und Lieder wurden für die zweite Auflage von Stanisław Moniuszko (1819–1872) vertont.¹⁴⁴ Da-

szewski gebraucht im Titel seines Geschichtswerkes den Namen *Witold*. Der Name der Hauptfigur der *Witoloranda*, Witol, ist damit dem polnischen Namen von Großfürst Vytautas lautlich nur ähnlich. Die assoziative Verbindung von beiden ist aber wahrscheinlich beabsichtigt.

¹⁴¹ Vgl. auch Scholz, *Literaturen* (wie Anm. 81), S. 72.

¹⁴² Ebenda, S. 71.

¹⁴³ Alina Witkowska, Ryszard Przybylski, *Romantyzm* [Die Romantik]. Teilband der *Wielka historia literatury polskiej* [Große Geschichte der polnischen Literatur], hrsg. v. IBL PAN. Warszawa 1997, S. 480 f.

¹⁴⁴ Die Notentexte umfassen acht Seiten und wurden beim Binden zwischen S. 36 und 37 eingeschoben, sodass sie im Buch integriert waren und es ein ‚Gesamtkunstwerk‘ ergab (Scholz [wie Anm. 81], S. 80 mit Anm. 183). Auch auf der entsprechenden Karteikarte des Exemplars der Biblioteka Jagiellońska in Krakau sind sie verzeichnet, gleichwohl dieses Exemplar die Noten nicht enthält. Das führte zu der Feststellung, dass die Noten (erst viel später?) auch als selbständiges Werk kursierten (die Biblioteka Jagiellońska besitzt die Ausgabe: *Pieśni z Witolorandy (...) Kraszewskiego, na głosy solowe i chór (...)* [Die Lieder aus der *Witoloranda* von Kraszewski, für Solostimme und Chor]. Kraków 1898). Moniuszko schuf außerdem noch das Werk „Milda: kantata mythologiczna (z poematu *Witoloranda...*)“ [Milda: mythologische Kantate (aus der Dichtung *Witoloranda...*)]. Es erschien 1859 in Warschau.

mit bekam auch *Witoloranda* einen gewissen *event*-Charakter, wenn dieser auch im Unterschied zu Pumpurs' *Lāčplēsis* eher im halböffentlichen Bereich verblieb. Die Vertonungen zielten auf die übliche Salon- oder Haus-Musik ab, die die ‚besseren‘, polnischsprachigen Kreise zur geselligen, ‚anständigen‘ Abendunterhaltung und bei anderen Gelegenheiten pflegte. Darüber hinaus zielte gerade das erzählte Geschehen der *Witoloranda* auf Kreise, die als ihr Ethos eine gewisse Bildung pflegten und die Parallelen des Werkes zu antiken epischen Stoffen entdecken und goutieren konnten. Denn *Anafielas* ist der litauische Berg des Gedächtnisses, der Berg der Unsterblichkeit, ein litauischer Olymp also; die Helden der Trilogie sind Halbgötter, Hauptfigur Witol ist mit Herkules vergleichbar; der litauische Götterhimmel, der nach antiken Vorbildern gearbeitet ist,¹⁴⁵ greift aktiv in das erzählte Geschehen ein (Zeus-Perkūnas' Zorn ist die Ursache der irdischen Verwicklungen, da er Witol verfolgen lässt, um ihn zu vernichten). Darin eingeflochten ist eine Art Entwicklungsroman und eine Schäferidylle. Der ‚Entwicklungsroman‘ nimmt weite Teile des Werkes ein (Kap. V bis XVI). Witol, Spross von Milda, der Göttin der Liebe, und einem Menschen, wächst als vermeintliches Findelkind auf, bevor er auf der Jagd verloren geht und in das ‚litauische‘ Heiligtum Romnowe¹⁴⁶ (vgl. lat. *Roma nova!*) gelangt (Kap. IX), wo er eine Zeit lang in Religion und Geschichte der Vorväter unterrichtet wird. Danach wandert er ziel- und ruhelos in der weiten Welt umher, besiegt diverse Unholde und erlangt Ruhm und Besitz (Herkulestaten). Abschließend besiegt er den Riesen Alcis (Kap. XVII), und sie werden Freunde. Denn Alcis erkennt: „Du bist ein Gott, ich nur ein Riese“ (*Ty jesteš Bogiem, ja tylko olbrzymem*; XVII, 221), „Ich bin groß an Körper und Kraft, du an Geist“ (*Jam wielki ciałem i siłą, ty duszą*; XVII, 235). Und er subordiniert sich. Danach kommt es zur ‚Schäferdichtung‘ (Kap. XVIII). Denn Witol hat nun alles (Heldische) erreicht, und doch empfindet er sein Leben plötzlich als leer... Er fällt in Liebe zu einem ‚einfachen‘ Bauernmädchen und heiratet es. Beim Vollzug der Ehe trifft ihn, seine Frau und sein Schloss Perkūnas' Racheblitz und alles verbrennt (XVIII, 565-575; XIX, 1-35). Die Eheleute werden von Witol's Göttermutter vor dem Tod gerettet, aber sie werden in Adler verwandelt und ins Ausland verbannt (Kap. XIX).

¹⁴⁵ Daneben gibt es Anklänge an die Edda. Joachim Lelewel (1786–1861) hatte 1807 in Vilnius eine Art Zusammenfassung mit dem Titel „Edda, czyli księga religii dawnych skandynawii mieszkańców“ herausgegeben, die die Edda vor allem ‚religionswissenschaftlich‘ sah.

¹⁴⁶ *Witoloranda*, X, 572. Ebenfalls erwähnt in I, 48.

Nach Eintreten einer Verheißung kehren sie nach Litauen zurück, erhalten auf dem Anafielas ihren Horstplatz und ziehen aus einem ihrer Eier einen Jungen groß, der den Namen Lizdajkon erhält (Kap. XX). Er wird nach seiner Auffindung in einer Pflegefamilie groß. Eine Anmerkung am Schluss erläutert, dass dieser Junge der Stammvater des Geschlechts der Radziwiłł sei.¹⁴⁷

Offensichtlich handelt es sich bei *Witoloranda* auch um eine jener in der Frühen Neuzeit recht häufiger Archegonien, die die Herrschaft bzw. Stellung eines bestimmten Magnatengeschlechts aus der Geschichte herleiten und legitimieren. Die quasi-mythische, legendenhafte Abstammung steigerte (jedenfalls als erzählte Symbolik, als Narrativ) in den Augen der Legitimierer eher die Nähe der Legitimierten zum Göttlichen, als dass sie etwas Unmögliches beinhaltete. Doch nicht nur der Antikenbezug, der Bildung voraussetzte, und die den Text abschließende Archegonie einer bestimmten litauischen Magnatenfamilie sprachen eine andere Gruppe an, als ein Nationalepos es hätte tun müssen, sondern auch Witols dargestelltes Liebesgebaren, sein dargestellter Ausbildungsweg und ein Bezug des Textes auf die Verbannungssituation, in der ein Teil des polnisch-litauischen Adels nach dem Aufstand von 1830/31 lebte, taten dies. Witol und der Erzähler pflegen nämlich die Landschaft und die positiven Beziehungen zu anderen Menschen nach dem ästhetischen Kode des Idyllischen bzw. nach dem sentimental Verhaltenskodex darzustellen, dessen Gebrauch in jener Zeit unlösbar mit den ‚verfeinerten‘ Sitten des Adels verbunden ist. Witol und seine Angebetete lernen sich in Kap. XVIII der *Witoloranda*, wie es in der höfischen Schäferdichtung darzustellen üblich war, an einem ländlichen, aber von Beobachtern abgesonderten Ort (*locus amoenus*) kennen, an dem er ihre sehnsüchtig-schüchternen Schäferlieder heimlich erlauscht. Witols Ausbildungsweg ist strukturell der, den mehr oder weniger jeder besser gestellte (männliche) Adelige der Zeit zu durchlaufen hatte bzw. hätte durchlaufen sollen. In den allerersten Jahren aufgewach-

¹⁴⁷ Kraszewski spielt mit diesem Ende auf eine – wenigstens heute – allgemein bekannte Legende von der Gründung der Stadt Vilnius an. Demnach war Lizdeika (zu lit. *lizdas* ‚Nest‘; poln. Namensform: Lizdejko) ein heidnischer Hohepriester und als Baby in einem Vogelnest gefunden worden. Er deutete Gediminas (Litauischer Großfürst 1316–1341) einen Traum, in dem ein eiserner Wolf vorkam, dahingehend, dass an der Stelle, an der Gediminas den Wolf gesehen hatte, eine Burg und eine Stadt – Vilnius – erbaut werden müsse. Die Legende weiß aber auch, dass Lizdeika nicht von Adlern abstammte, sondern von Menschen. Lizdeikas Vater hatte, indem er das Baby in einem Nest liegen ließ, wo es vom Fürsten gefunden wurde, glauben machen wollen, das Kind sei ein ‚wundersames‘ Findelkind und nicht sein unehelicher Spross aus einem Seitensprung.

sen bei Pflegeeltern, kamen die Kinder in die Obhut eines gebildeten Menschen oder einer Bildungseinrichtung (Klosterschule, Collegium nobilium o.ä.), welche ihnen Weltweisheit und Gottesmoral lehrten (genau das erfährt Witol durch den Priester Krewe-Krewajtis, während er in Kap. X in Romnowa weilt). Danach schickte man den jungen Mann über die Höfe Europas, damit er sich dort einen Namen machen konnte und Höflichkeit (*Courtoisie*) erlernte (Parallele im Text: Witol's Wander- und Herkulesjahre). Zurückgekehrt und mit eigenem Besitz und Ämtern ausgestattet (Witol wird der vorbildlichste Fürst in Litauen), konnte er daran denken, eine eigene Familie zu gründen. Das versucht Witol auch. Was ihn aber daran hindert, sind die Macht und die Rachegeleüste eines übermächtigen Wesens, des zeusartigen Donnergotts Perkūnas (poln. Perkun), der Witol in seiner bisherigen Gestalt (der menschlichen) vernichtet und für seine Verbannung sorgt – in den Osten¹⁴⁸ (von Litauen aus gesehen liegt dort Russland). Die Parallelen zum Wirken des russischen Zaren nach dem polnischen Aufstand sind offensichtlich;¹⁴⁹ viele Adelige hatten das Heimatland Richtung Osten verlassen müssen. In dieser Situation zeigt Witol durchaus Patriotismus: Nicht nur mögen er und seine Frau die fremden (!) Gestade nicht, noch lieben sie dieses Land,¹⁵⁰ sondern aus eigener Sehnsucht und aus Rücksicht auf ihre Kinder wollen sie in das Land der Väter zurück.¹⁵¹ Doch diese Einstellung hat einen ganz eigentümlichen, in keiner Weise ‚nationalen‘ Grund, der wie folgt mitgeteilt wird: Das Nest in der Eiche (poln. *gniazdo* ‚Nest, Stammsitz‘), seine alte, zertrümmerte Burg, die Erinnerung der Menschen (an sie beide, an alles) und die Lieder beim Volk (über alles) würden schon schwinden.¹⁵² Hier geht es schlicht und ergreifend um Witol's Hausmacht, die nur solange Bestand hat, wie Witol sie persönlich repräsentieren und symbolisch darstellen kann. Seine und seiner engeren Familie dauerhafte physische Abwesenheit birgt für ihn zwangsläufig die Gefahr eines Macht- und dann Besitzverlustes. Letzteres wäre für ihn in der Verbannung besonders frappant, denn dann könnte er in der Fremde (als die Russland im Text behandelt wird) keine standesgemäßes adeliges Leben mehr führen.

¹⁴⁸ *Witoloranda*, XX, 13.

¹⁴⁹ Der Schwiegervater in spe beklagt sich z.B. bei Witol über die „gegenwärtige Unfreiheit der Menschen“ (*Witoloranda*, XVIII, 207). Im Kontext geht es außerdem darum, dass es nur noch wenige anständige Fürsten geben würde.

¹⁵⁰ „Ale na obcym (!) niemiło brzegu,/ Nie ta już ziemia, którą ukochali“, *Witoloranda*, XX, 9 f.

¹⁵¹ *Witoloranda*, XX, 28-60,

¹⁵² *Witoloranda*, XX, 43 f.

Dass die *Witoloranda* somit die modellbildenden Momente für den Nationalisierungsprozess nicht erfüllt, dürfte auf der Basis des Gesagten deutlich geworden sein:

- (A, E) Witol ist durch und durch ein öffentlicher Mensch; ein dargestellter Raum, der ein privater Bereich im Sinne eines Refugiums wäre, kommt in der *Witoloranda* nicht vor.
- (B, C, D) Witol und der Erzähler vertreten in ihrer dargestellten Werte- und Emotionswelt sowie in ihrer Symbolwelt das Ethos des Adels (halbgöttliches Rittertum, Sentimentalismus, Idyllisches, Antike als narrative Folie). Eine Verortung ihrer Gruppe gegenüber einem z.B. ‚national‘ eingestellten Volk findet nicht statt. „Das Volk“ sind in der *Witoloranda* die Untertanen, eine graue Verfügungsmasse aus Bauern, Gastgebern für den umherstreifenden Helden und Fußvolk. Deshalb hat Witol auch kein Identifikations- bzw. Identitätsproblem. Sein Lebenslauf ist stimmig (im Sinne des o.g. Bildungsweges); es ist eine gerade Adels-„Karriere“. Der einzige Bruch passiert am Ende, und an ihm ist Perkūnas schuld, nicht eine ‚falsche‘ Identifikation. *Nach* diesem Bruch hat Witol dann allerdings ein Problem. Doch das wird vom Textumfang und von der erzählerischen Darstellung her nur noch angerissen, wenn auch die Verwandlung Witols in einen Adler, die den Verlust seines Lebens in seiner bisherigen Gestalt meint, ein starkes Bild ist. Die sozusagen Reparatur dieser Krise, wie sie der Text in den letzten Versen angibt – das Leiden Witols wird auf die nachfolgenden Generationen verschoben, ja genaugenommen auf *den* einen, der es schafft, wieder in Litauens Gesellschaft integriert zu werden –, zeigt noch einmal, dass die *Witoloranda* nicht Witols Identifikationen oder sein Identitätsvermögen zum Problem- und Lösungsfeld jenes Schicksalsschlages erhebt.
- (F, G, H) Nationales im Sinne von ins Öffentliche gespiegelte Private kommt in der dargestellten Welt nicht vor. Die Geschichte und die Lehren z.B., die Hohepriester Krewe-Krewajtis Witol zukommen lässt, beinhalten eine Kulturentstehungstheorie (X, 198-270), eine Theogonie des litauischen Götterhimmels (d.h. symbolisch: der Magnaten) und die folkloristischen Sitten der einfachen Leute (X, 275-484). Das *ist* die öffentliche Ordnung der Welt bzw. damit auch des Staates, und sie ist *nicht* mit dem Privaten des Protagonisten oder des Hohepriesters verbunden, sondern sozusagen objektiv gegeben. So fordert Krewe-Krewajtis Witol etwa auf, sich die Gebräuche der einfachen Menschen auch irgendwann einmal *anzusehen* (X, 367-372), was bedeutet, dass Witol nicht Teil dieser Gruppen sein kann.

- (I, J, K, L) Litauer treten in der *Witoloranda* nicht als solche auf; wenn ich es richtig sehe, kommt ein solches Kollektivum nicht einmal als Wort vor. Es gibt ausschließlich „Litauen“ im Sinne eines Territoriums bzw. Staates und dort lebende Figuren, die nach ihrem jeweiligen Stand klassifiziert sind. Verwandtschaftsbeziehungen spielen in der *Witoloranda* eine große Rolle, sind aber nicht mit der Idee der Nation oder des Staates verbunden, sondern mit den individuellen Fähigkeiten und Möglichkeiten der Figuren sowie mit der Racheproblematik.
- (M, N, O) Die ideellen Argumente, die der Erzähler aus der Vergangenheit anführt (Witols Geschichte), fokussiert er abschließend auf die Sippe der Radziwiłł. Hier geht es nicht um das ‚eigene Volk‘ (nicht um *plebs* und *populus*), sondern um den ‚eigenen Adel‘ (um *patricii et optimates*). Witol selbst liegt eine Gesellschaftsumgestaltung ebenfalls fern. Er ist als Ritter eine Aufsteigerfigur, ein ‚im Grunde von höheren Wesen‘ abstammender Adelliger aus ‚mittelgünstigen‘ Verhältnissen (Halbwaise, Kind der Liebe, *szlachcic* statt Magnat), der es durch Einhaltung von Tugenden und Traditionen sowie durch seine Tapferkeit zu etwas bringt (jedenfalls in den ersten 18 Kapiteln), also ein Gewinner der herrschenden Verhältnisse. Es ist sein individuelles Schicksal.

Somit dürfte klar geworden sein, dass nicht nur die Zielgruppe der *Witoloranda* für den Nationalisierungsprozess falsch gewesen war. Natürlich war in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch nicht abzusehen, welche Gruppen bzw. Milieus später die Nationalisierung maßgeblich tragen würden. Wie gezeigt, waren es Mittelschichten, und da hätte ein *szlachcic* vom Schlage Witols durchaus ein Träger dieser Idee werden können. Aber Witol und die *Witoloranda* zeigten im Hinblick auf das Nationale keinerlei Problembewusstsein, sodass das Werk für eine größere Rolle im Nationalisierungsprozess (etwa in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in litauischer Übersetzung) auch konzeptionell-inhaltlich ungeeignet war.